FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

I

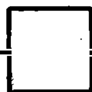
Partea 1

Redactori-coordonatori

Adelina Piatkowski **Ion Banu**

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON



I

Partea 1

Studiu istoric de I Banu

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1979

Colecție îngrijită de
IDEL SEGALL

Coperta și supracoperta colecției:
VAL MUNTEANU

TABLA DE MATERII

Colaboratori:

ION BANU, MARIA MARINESCU-HIMU, MIHAI NASTA, STELA PETECEL, ADELINA PIATKOWSKI, DIONIS M. PIPPIDI, ALEXANDRU POSESCU, CONSTANTIN SĂNDULESCU, FELICIA ŞTEF, MARIANA TÂŢU

CUVÎNT ÎNAINTE

Volumul de față pune la dispoziția celor interesați, pentru prima oară în limba română, colecția integrală de texte pe temeiul cărora studiem istoria filosofiei grecești pînă la Platon. Această delimitare, care satisface doar în parte comandamentele logico-istorice (din etapa clasică includem doar începuturile) este impusă de un considerent de ordin practic, fortuit: redăm pe filosofii din a căror operă prăpădul distrugător al veacurilor n-a lăsat să subziste decît frînturi și ne oprim la punctul PLATON — primul filosof de la care ni s-au păstrat texte integrale.

Colecția noastră cuprinde atît fragmente din opera pierdută a filosofilor, cît și mențiunile și comentariile antice asupra lor, aflate în tratatele vechilor autori, fie ei filosofi ori doxografi.

Am utilizat într-o considerabilă măsură, ca în toate lucrările similare moderne, opera *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a lui Hermann Diels, căruia îi aducem aici recunoscătorul nostru omagiu comemorativ. Magistrala sa construcție, continuată de Walther Kranz, a ajuns azi la a XII-a ediție, de care ne-am slujit și noi.

Totodată însă unghiul de vedere sub care a fost întocmită prezenta reuniune de texte diferă de acela al tuturor colecțiilor asemănătoare de pînă acum, inclusiv aceea întocmită de Diels. Am luat în considerare nu doar pe filosofi, ci *filosofia*. Am inclus așadar tot ceea ce e suscepti-

bil să reliefeze şi să hotărnicească în chip mai expresiv filosoficul, văzut în perspectiva formării şi dezvoltării lui iniţiale în Grecia. Am cuprins deci: *a.* textele care prefigurează sau în care germinează vechea filosofie greacă; *b.* cele ce prezintă un interes filosofic nemijlocit, în opera autorilor ce aparţin — potrivit criteriilor moderne — altor sfere de creaţie spirituală decît cea filosofică; *c.* textele — mitologice, sapienţiale etc. — prin raport cu care se configurează în mod mai expresiv filosoficul.

Aceste considerente au diriguit şi întocmirea studiului istoric ce însoţeşte volumele de texte, dar o face nu fără omisiuni, în limitele extinderii pe care şi-a impus-o.

Autorii vechi au fost grupaţi, fireşte, potrivit înrudirilor „de şcoală", dar s-a ţinut socoteală — nu în cazul filosofilor — şi de preceptul ce vizează gradul de maturitate logică a reflecţiei. A trebuit să procedăm deci, uneori, dacă nu prin încălcarea cronologiei, prin considerarea ei liberă, elastică.

Acolo unde punctul de vedere literar nu a putut fi conciliat cu cel literal, primul a fost jertfit în folosul celui de-al doilea. Ori de cîte ori termenii pe care vechii autori i-au folosit, dîndu-le semnificaţii particulare sistemului lor — ca *apeiron*, *logos*, *homoiomerii*, *nous* — sau în cazul unor termeni ce exprimă sensuri proprii culturii greceşti, lipsiţi de corespondenţi în cultura modernă — spre pildă *hybris* — am renunţat la procedeul nefast de a le impune pseudo-echivalenţi din lexicul românesc şi i-am păstrat în sonoritatea lor originară.

Atunci cînd, utilizînd lucrarea lui Diels-Kranz, ne-am îndepărtat totuşi de ea — prin omisiuni ori adaosuri — am păstrat totuşi, de regulă, numerotarea de acolo. Numărul unui fragment *Diels-Kranz* circulă în lumea de specialitate sub acest indice, devenit un fel de nume propriu. Se explică astfel ceea ce ar putea altminteri să apară o inadvertenţă în succesiunea numerică a unora din fragmente.

Transpunînd în alfabetul nostru vechile nume proprii, nu am procedat în mod unitar; în cazul unor nume devenite într-un chip oarecare familiare, am păstrat transliteraţia

potrivit deprinderii instaurate, altminteri însă am procedat în conformitate cu fonetica veche greacă. Am scris aşadar Heraclit, iar nu Heracleitos, dar Hekataios, sau Alkmaion, iar nu altfel. Evident, o catalogare strictă, aici, nu e posibilă.

În vederea întocmirii lucrării, am solicitat colaborarea unora din cei mai preţuiţi filologi şi anume conform studiilor de specialitate în care au preferat să se angajeze. În atare condiţii, este firesc ca profilul diferitelor secţiuni ale volumului de faţă să varieze în raport cu modul în care s-au angajat autorii lor în tratarea temelor. Secţiunea şcolii eleate — purtînd titlul „Existentul absolut" — poartă, evident, pecetea personalităţii ştiinţifice a profesorului D. M. Pippidi, membru corespondent al Academiei R.S.R. Menţionăm în acelaşi sens secţiunea şcolii pythagorice — intitulată „Arithmo-magicul şi armonia" —avînd ca autor pe profesorul M. Nasta. Se observă pe alocuri moduri diferite de interpretare (dealtfel, orice traducere este o interpretare). Coordonatorii nu văd în toate acestea nimic regretabil. Coerenţa lucrării nu a avut astfel nimic de pierdut, cît despre cititori ei nu au decît de profitat.

Acest prim volum cuprinde textele etapei preclasice a filosofiei elene, urmînd ca în volumul II să fie publicate textele existente pînă la dialogurile platoniciene. Vol. I apare în două părţi, din considerente editoriale.

Strădaniile ne-au fost susţinute cu admirabilă dăruire de sine, de către redactorul de carte din partea Editurii, Idel Segall, căruia îi aducem, aici, mulţumirile noastre.

Redactori-coordonatori

Adelina Piatkowski *Ion Banu*

LISTA COLABORĂRILOR
(la volumul I partea 1 și a 2-a)

Secțiunea I: **SEMNIFICAȚII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR**

Poezia epică, genealogică și didactică

Homer: traduceri de GEORGE MURNU; note de ADELINA PIATKOWSKI.

Hesiod: traduceri de ȘTEFAN BEZDECHI și DUMITRU BURTEA; note de A. PIATKOWSKI.

Orfeu; Musaios; Epimenides: traducere și note de FELICIA ȘTEF.
Pherekydes: traducere și note de MARIANA TÂȚU.

Lirici ai secolului VII

Tyrtaios: traduceri de SIMINA NOICA și de A. PIATKOWSKI; note de A. PIATKOWSKI.

Alkman: traducere și note de A. PIATKOWSKI.
Archilochos: traducere de SIMINA NOICA.
Mimnermos: traducere și note de A. PIATKOWSKI.
Semonides: traducere de SIMINA NOICA.
Terpandros: traducere de A. PIATKOWSKI.

Cei „șapte înțelepți"

Kleobulos din Lindos; Solon atenianul: Chilon lacedemonianul; Thales din Milet; Pittacos din Lesbos; Bias din Priene; Periandros din Corint; traducere și note de MARIA MARINESCU-HIMU.

Lirici ai secolului VI

Alcaios: traduceri de SIMINA NOICA şi de A. PIATKOWSKI; note de A. PIATKOWSKI.
Hybrias: traducere de A. PIATKOWSKI.
Theognis: traduceri de SIMINA NOICA şi de A. PIATKOWSKI; note de A. PIATKOWSKI.
Solon: traduceri de ŞTEFAN BEZDECHI şi de SIMINA NOICA; note de A. PIATKOWSKI şi ION BANU.
Phokylides: traducere de SIMINA NOICA.
Stesichoros: traduceri de SIMINA NOICA.
Epicharmos: traducere şi note de A. PIATKOWSKI.

Lista include traducerile preluate. Alte modificări în privinţa paternităţii textelor sînt menţionate la locul cuvenit. Selecţia textelor din poezia epică şi cea lirică a fost făcută de I. BANU.

Secţiunea a II-a: **FIZICALISMUL INIŢIATORILOR**

Thales; Anaximandros; Anaximenes: traduceri şi note de M. MARINESCU-HIMU.
Hippon: traducere şi note de CONSTANTIN SĂNDULESCU.
Idaios din Himera: traducere de A. PIATKOWSKI.
Diogenes din Apollonia: traducere şi note de ALEXANDRU POSESCU.

Secţiunea a III-a: **ARITHMO-MAGICUL ŞI ARMONIA**

Pythagoras: traducere şi note de MIHAI NASTA.
Hippasos; Parmeniskos; Ikkos; Ameinias; Paron; Bro(n)tinos; Kerkops; Petron: traduceri şi note de MIHAI NASTA.
Menestor; Xuthos: traduceri şi note de FELICIA ŞTEF.

Secţiunea a IV-a: **EXISTENTUL ABSOLUT**

Xenofan; Parmenides; Zenon din Elea; Melissos din Samos: traduceri şi note de D. M. PIPPIDI.

Secţiunea a V-a: **DEDUBLAREA UNITARULUI ŞI LOGOS-UL**

Heraclit: traducere şi note de A. PIATKOWSKI şi ION BANU.
Antisthenes; Cratylos: traducere de A. PIATKOWSKI.

Secțiunea a VI-a: **PRELUDII ALE ȘTIINȚELOR**

Hekataios din Milet: traducere și note de STELA PETECEL.
Pseudo-Hesiod; Kleostratos; Phokos: traducere și note de FELICIA ȘTEF.
Alkmaion: traducere și note de MIHAI NASTA.
Demokedes: traducere și note de MIHAI NASTA.
Kleidemos: traducere și note de A. PIATKOWSKI.

Secțiunea a VII-a: **REFLECȚIA PSEUDO-CHIMICĂ**

Empedocles: traducere și note de FELICIA ȘTEF.

Secțiunea a VIII-a: **ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI**

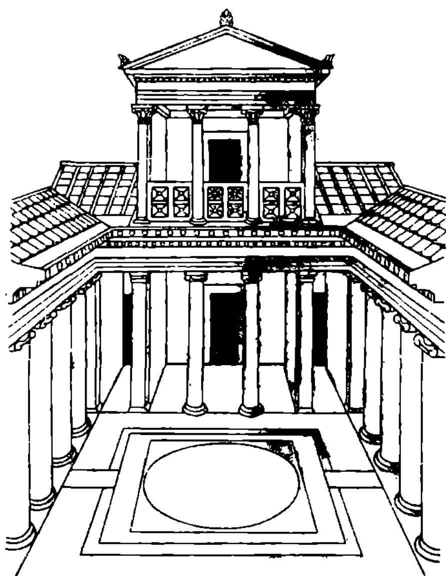
Anaxagoras: traducere și note de CONSTANTIN SĂNDULESCU.
Archelaos: traducere și note de MIHAI NASTA.

Secțiunea a IX-a: **MIT ȘI DEMITIZARE**

Acusilaos; Theagenes din Rhegion; Metrodoros din Lampsakos: traduceri și note de MARIANA TĂȚU.

ION BANU

STUDIU ISTORIC



CUPRINSUL STUDIULUI ISTORIC

A. *ETAPA VECHE*

B. *ETAPA CLASICĂ PÎNĂ LA PLATON*

A. ETAPA VECHE

I

SEMNIFICAŢII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR

a. PRIMII POEŢI. ORFICII. CEI „ŞAPTE ÎNŢELEPŢI"

1. Grecitatea e o entitate ce apare dincoace de jumătatea celui de al doilea mileniu î.e.n. Studiile recente evidenţiază cu forţă mereu sporită antecedentele egeene ale celui mai vechi fond de civilizaţie greacă. Cultura minoiană aparţine însă unui cadru de continuitate ce se întinde departe în răsărit. Prin urmare, cunoştinţele noastre de azi dau un nou sprijin documentar, concret-determinat viziunii mai vechi, conform căreia geniul grec şi-a dobîndit strălucita sa individualitate nu în izolare, ci în interiorul cadrului global al lumii est-mediterane. Conştiinţa istorică a făcut să apară relativ tîrziu demarcaţia dintre elinitate şi ceea ce numim Orient.

Tema de ansamblu a relaţiilor de idei cu Orientul depăşeşte programul pe care ni l-am impus. Sarcina pe care ne-o asumăm în prezentele pagini constă în reliefarea reperelor autohtone de care trebuie să ţină seamă istoriograful filosofiei greceşti. Repere, într-un triplu sens: idei *premergătoare*, idei prin *contrast* cu care va dobîndi semnificaţii filosoficul şi în fine o anumită cugetare ce se *substituie* un timp oarecare teoriei filosofice. Ne vom explica imediat.

Delimitîndu-se, societatea greacă şi-a făurit codul ei ideatic, mai întîi în modalităţile poeziei — epice ori lirice, mitice ori laice – cum şi în cele ale preceptelor etice sau civice: epopeile homerice, poemele hesiodice, sentenţele religioase ale primilor orfici, lirica incipientă, sau maximele înţelepţilor, al căror număr trebuia să poarte emblema

solemnă a cifrei şapte. Toate acestea, în secolele VIII—VII; unele din ele, prin şi dincolo de persoana, nu întotdeauna certă, a creatorilor lor au exprimat cugetări colective.

Filosofia, iniţial, şi-a reliefat intenţiile şi sensurile dincolo de personalitatea titularilor ei, potrivit liniilor de forţă instituite în această ambianţă. În textele de care tocmai am vorbit au prins fiinţă descrieri ale lumii, reflecţii de largă cuprindere, pe fundamentul cărora, sau prin contrast cu care, aveau să se contureze vreme îndelungată schemele filosofilor naturii. După cum semnificaţiile terminologiei lor nu pot fi stabilite altfel decît pe temeiul textelor ce le preced, tot aşa nu-şi dezvăluie pe altă cale intenţiile autentice nici formulele lor teoretice.

Vorbeam însă şi de o funcţie „substitutivă". În adevăr, cu totul alta este menirea menţionatelor scrieri în planul meditativ ce are ca obiect nu natura, ci societatea, omul şi comportamentul său etico-politic. Cum se va vedea, în filosofia greacă anterioară sofiştilor şi lui Socrate, cugetătorii privesc spre „cer", străini deocamdată de conceptul *specificităţii umane* şi deci de o filosofie „umană", dînd nemijlocit, în această sferă de preocupări, puţin, aproape neglijabil. Dar nici o societate, la nivelul atins de greci în aceste secole, nu se poate dispensa — nenumăraţi martori orientali ne-o confirmă — de statorniciri în sfera relaţiilor etice şi politice, indiferent dacă dispune ori nu, sau nu *încă* de o metafizică.

Înainte de cugetarea socială exprimată în abstracţii de tip filosofic şi constituită în sisteme — sau cînd, cum nu e cazul Greciei, o asemenea cugetare nici nu se va naşte — există pretutindeni o înţelepciune a experienţei curente a vieţii, a tensiunilor sociale trăite de „omul de pe uliţă", ştiutor de carte ori nu, deci nu cu necesitate om de cultură. Acesta va avea poeţii, mitografii, moraliştii săi; intelectuali, care nu trebuie să fie filosofi spre a răspunde în modul care le e propriu comandamentului de a oferi societăţii în ansamblu sau grupurilor sociale particularizate într-însa, discursul etico-cetăţenesc de care au nevoie. Întreaga lume mediteraniană a cunoscut reflecţii de acest tip, la modul propriu ori transfigurat, poetico-religios, produse

de intelectualii vremii, fie ei dascăli, curteni ori „profeţi" în Orientul Apropiat, sau, simplu, cetăţeni luminaţi, în pòlis-ele greceşti. Numim această producţie intelectuală, *sapienţială*, spre a o distinge de cea *filosofică*, teoretică, pe care o precede, o însoţeşte dacă nu e în situaţia de a-i ţine locul.

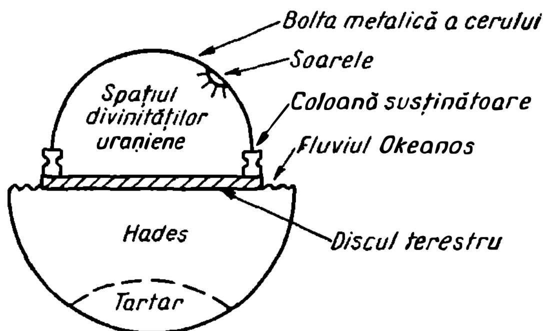
Ei bine, ceea ce nu au oferit făuritorii de sisteme a fost dat, în secolele VIII—VII, de către „înţelepţi", poeţi şi mitologi. A fost o *sophia*, care, încă nefilosofică, avea să persiste ca un succedaneu al filosofiei sociale şi dincoace de secolul VII. Ea, oricum, chiar după revenirea filosofiei „pe pămînt", va continua să ofere o hrană spirituală cu caracter popular, foarte gustată, cu atît mai mult cu cît printre autorii ei figurau poeţi de talia unui Hesiod. Epoci de vid filosofic istoria a cunoscut, dar de vid *sapienţial*, niciodată.

Rolul de care vorbim al *sophiei* nu exclude, evident — aici ea se aliniază reflecţiei prefilosofice despre *natură* — pe acela de a funcţiona ca mediu de cultură pentru încolţirea *filosofiei sociale* propriu-zise. Mai mult, aşa cum vom vedea, însăşi metafizica ce va urma va împrumuta, modificîndu-i destinaţia, terminologia etico-politică şi economică, aproape niciodată integral epurată de vechile ei semnificaţii antropologice.

2. *Reprezentări ale cadrului geo-cosmic*. Ne reţin mai întîi atenţia reperele de pe itinerariul ce conduce către viitoarea filosofie a „naturii". Cînturile homerice ne oferă un cadru geo-cosmic închis. Pămîntul, epuizat în limitele *oicumenei**, ar fi un disc plat, înconjurat de fluviul Okeanos. El poartă, sprijinit de coloane marginale, bolta cerească din aramă, lume a divinităţilor uraniene. Dedesubtul pămîntului, Hades-ul, iar la adîncime mai mare Tartar-ul. Poetul Mimnermos va descrie ceva mai tîrziu, sub probabilă inspiraţie egipteană, drumul de noapte al soarelui pe sub pămînt.

---

* *oikoumène* — οἰκουμένη — „ceea ce e locuit", subînţelegîndu-se pămîntul locuit. (În privinţa accentelor: transcriind în alfabet latin termenii eleni, am adoptat procedeul de a reda oricare din cele trei accente greceşti prin accent grav).



Schema structurii Universului homeric

Două note mai ales sînt relevante în perspectiva istorico-filosofică. Prima, caracterul *limitat* al menţionatului cadru, evaluabil drept corolar sau, poate, punct de reazăm ante-deliberativ, al conceptului de *absolut* care va domina întreaga filosofie greacă. A doua notă, dubla cvalifiere a spaţiului. Potrivit unei diferenţieri radicale, trei zone, profund diferite între ele sub raportul semnificaţiei lor calitative, subdivid spaţiul: zona superioară cvalifiată prin divinităţile uraniene ce o populează; zona terestră ca „spaţiu uman" şi zona subterestră a divinităţilor infernale. Dar nici spaţiul locuit nu e omogen calitativ. Intervine un al doilea grad de eterogenitate calitativă, în virtutea căruia fiecare izvor, fiecare copac are „zeişorul" lui: „orice colţ de pe pămînt este o veritabilă persoană, dotată cu sentimente şi voinţă, asemenea omului, animalelor şi plantelor"[1]. În fiecare locuinţă, spaţiul sacru din centru ocupat de altarul pentru jertfe, sau locul rezervat în *Agorà* cultului sacrificial, public au altă valenţă calitativă decît suprafeţele dimprejur.

Timpul e închipuit în chip analog. Ne gîndim la cele cinci „vîrste" hesiodice ale omenirii, avînd fiecare domi-

[1] Émile Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, Hachette, 1954, p. 21.

nanta ei calitativă, ca Dikè (optimitate), sau Hybris (cutezanţă criminală) etc. Însuşirile atribuite zilelor, unele faste, altele nefaste, ce preocupă pe Hesiod se înscriu în aceeaşi viziune.

Modalitatea potrivit căreia primii filosofi, numiţi „fizicieni", vor gîndi atît spaţiul cît şi timpul ca pe nişte entităţi omogene — fără să dea, evident, vreun enunţ formal în acest sens — se conturează doar dacă ne dăm seama de modalitatea opusă, precedentă a eterogenităţii calitative.

Nota unei anumite substanţialităţi a lumii e comună atît vechii literaturi, cît şi celei filosofice care-i va urma. În epopeea homerică, în poemul genealogic al lui Hesiod, în cosmogoniile orfice* ataşate numelor lui Orfeu sau Pherekydes, substanţa (singulară sau plurală) este concepută ca un gen de fizicalitate divers sacralizată. Semnificaţia decisivă e dată de sacralitate, nu de substanţialitate. Vom relua tema în detaliu cînd vom examina cîmpul meditativ al ionienilor.

Calităţile variabile spaţio-temporale despre care am vorbit angajează nota raporturilor lăuntrice, proprii fiinţării Universului mitic. Despre mitul Destinului ne ocupăm în altă parte. Aici, reţinem tema divinităţii în vechile texte. Ea tinde să absoarbă în ultimă instanţă două tendinţe: una optimistă, în virtutea căreia Universul apare ca avînd un *sens*, o raţiune de a fi şi de a se comporta ; cealaltă care, biciuită de imprevizibilul şi inexplicabilul din lume, de tot ce într-însa e resimţit ca *non-sens*, nu poate să nu caute voinţe şi intenţii ascunse, de dincolo de lume, deci inexplorabile, datorită cărora s-ar produce non-sensul. Zeul e întotdeauna o transfigurare calitativă a unui *summum* omenesc, iar nu, ca în religiile de mai tîrziu, o sinteză logică de determinaţii ideale. Este, acum, o proiecţie cosmică a facultăţilor dar şi a caracterului, nu întotdeauna lăudabil, din om. După cum omul se apreciază pe sine

* Precizăm: unii orfici au fost contemporani cu primii milesieni; dacă-i catalogăm totuşi ca premergători, o facem deoarece, foarte probabil, nu fac decît să preia reprezentări orfice mai vechi.

cînd aservit, cînd liber, cînd ascultător de recomandările rațiunii, cînd capricios, ba chiar impulsiv sau crud, tot așa vor fi considerate și raporturile „naturale" traduse mitologic în comportările zeilor în raport cu umanul. Alteori, ca în versurile lui Semonides din Amorgos, întreaga capacitate de decizie va fi atribuită zeilor — să spunem forțelor extraumane — fără nici o instanță mai înaltă. În această ipostază, omul se va simți cu atît mai mic, mai nefericit, cu cît zeul, de astădată nesupus destinului, va fi mai liber să facă cu el ce vrea. Orb rămîne sensul vieții dar numai pentru om, nu și pentru zeu.

Potrivit unei alte perspective, omul, dimpotrivă, supradimensionîndu-și ființa, se va simți în stare să comande naturii, chiar „divină" fiind. Îl vedem atunci instituind misterii — ne gîndim la cele orfice — al căror ritual îi dă putința să se „preschimbe în Zeus", ori cel puțin să „impună" cerului, prin efectul magic al mitului agrar, a-i asigura o recoltă bogată.

3. *Meditația sapiențială.* Avînd ca obiect în mod nemijlocit existența socială, relații și opțiuni omenești, aceasta se va modela după caracterul angajării oamenilor în aceste relații. Într-o privință acestea au caracter universal și generează imperative de interes general. Dar, întrucît se conturează de pe acum și diferențieri sociale, ele vor face ca anumite vederi politice și etice să fie și ele diferențiate. Cele două modalități se disting vizibil.

Cel ce parcurge, spre exemplu, maximele și sentențele celor numiți, prin tradiție, șapte înțelepți ia cunoștință de articole ale unui cod de norme ce convenea, evident, grecilor din toate ambianțele sociale : nedepășirea măsurii, cunoașterea de sine, cultivarea învățăturii, respectarea prieteniei, discreția, devotamentul față de părinți și atîtea altele. Multe din îndemnurile date de Hesiod în *Munci și Zile* au o funcție analogă. Poetul din Askra, spre deosebire de Homer și de momentul cînd el însuși scrie *Theogonia*, atunci cînd se referă la zei în poemul *Munci și Zile*, e preocupat mai puțin de funcțiile lor cosmice, cît de rolul ce se presupune că-l joacă reglînd raporturile sociale dintre oameni.

Atenţia noastră e solicitată, în aceeaşi ordine de idei, de semnificaţia misteriilor, îngemănate de legendă cu numele lui Orfeu, dar spre care puteau trimite şi referirile la Musaios, ca „Prezicător", sau la Epimenides, ca unul ce-şi putea părăsi, după voie, trupul.

Ca şi Hesiod, practicienii orfismului erau de regulă oameni din popor. Dar, potrivit schemei noastre, reţinem în acest moment, din multele înţelesuri ale doctrinei iniţiatice, orfice, pe cele presupuse a satisface interesele *oricăruia* dintre greci. E vorba de un comandament etic. Spre deosebire de mai toate congregaţiile care au instituit ulterior proceduri misterice, unde căutata fericire *post-mortem* era garantată iniţiatului cu condiţia simplei împliniri a tehnicilor rituale, aici, în orfism, condiţia ce se impune este etică: practicarea binelui şi evitarea răului. Pe de altă parte, o diferenţă între secta orfică şi „înţelepţii" laici. Aceştia din urmă *sfătuiesc* spre „bine" şi atît. Credinţa orfică introduce în plus sancţiunea, *recompensarea* binelui. Se utilizează mitul existenţei post-sepulcrale ca instrument de moralizare a vieţii „de dincoace", destinat deci practicii interumane. Exortaţia orfică este pusă nu în termenii combaterii răului, ci în aceia ai comuniunii cu binele. Cînd, în cuvîntul lui Orfeu sau al lui Pherekydes, e preconizată împotrivirea faţă de soartă, sau cînd sînt denunţate faptele ruşinoase ale zeilor, nu e nicidecum vorba de ateism, ci de o religiozitate de alt tip, preocupată să sporească simţul responsabilităţii etice umane. Reîntîlnim pomenitul ţel moralizator. Se ştie că tezele platoniciene despre dualitatea trup—suflet, viaţă pămîntească—viaţă eternă, despre felicitatea după moartea trupului a sufletului celui „bun" sînt de inspiraţie orfică.

Luăm în consideraţie acum cîmpul diferenţierilor. Sîntem, spuneam, în secole de constituire a disocierilor sociale. În fază încă incipientă pe vremea lui Homer-Hesiod, ele vor căpăta un rol bine marcat abia în epoca filosofilor milesieni. Astfel, sclavii vor trece din condiţia domestică, puţin semnificativă, spre aceea cînd, treptat, dincolo de secolul VI, vor constitui principala forţă de producţie. Observaţia de mai sus se referă şi la disjuncţia dintre aristocraţie şi *demos*.

Literatura poetico-sapienţială a vremii oferă mărturii despre procesul apariţiei faliilor sociale şi adîncirea lor. Le reflectă, susţine ideile ce intră în conflict, se oferă istoriografului filosofiei ca primă arie în cîmpul constituirii variatelor mentalităţi ideologice din sfera conştiinţei sociale. Ne vom da seama de importanţa pentru noi de a lua în considerare tema de faţă de îndată ce vom întreprinde dezlegarea marii enigme a apariţiei acelui „miracol" care va fi filosofia greacă preclasică. Dar prezintă interes şi în sine, ca problemă de conştiinţă socială (sapienţială), de ruptură în sfera conştiinţei.

Lumea eroilor homerici este aceea a fruntaşilor gentilici — comandanţi militari, cîrmuitori şi judecători. Ei cultivă morala războiului, a temerităţii ce se poate consuma tot atît de bine în moarte eroică ori în aventură galantă. În calitate de distribuitori ai justiţiei nu sînt în situaţia de a se plînge de lipsa ei. Odiseu ucide pe peţitori în ciuda legii, pentru că ceea ce-l domină nu e spiritul justiţiei, ci patima de stăpîn şi soţ. Preceptele vieţii sobre nu sînt pentru ei: între două lupte, prea ar fi departe de ei gîndul de li se conforma. În lumea lor, cei nevoiaşi nu prea se bucură de audienţă; aşa că, în cînturile epopeilor aceştia aproape că nu apar, cu toate că ştim bine că există.

Alta e mentalitatea căreia îi dă expresie poetul-ţăran în *Munci şi Zile* şi care e dominantă în poem, în raport cu locul ocupat de morala „comună".

Luăm cunoştinţă de o gîndire şi o morală a muncii, prinzînd corp în mediul cultivatorului de pămînt care luptă şi el, dar nu pentru glorie, ci pentru subzistenţă, nu cu ceilalţi truditori, ci cu brazda, cu clima, cu abuzurile judecătorilor părtinitori, coruptibili şi cu propria sa slăbiciune. Iubeşte pacea, revendică dreptatea, îi e necesară austeritatea. Gîndul său nu e ocupat de statutul moral al războinicului, ci de calendarul muncilor agricole. Aspiraţia către dreptate domină gîndul său cu atîta obstinaţie, încît funcţionează nu numai ca forţă motoare actuală, dar şi printre criteriile care vor fi diferenţiat, pînă la vremea sa, închipuitele vîrste trecute ale omenirii. În protosociologia poeziei epice, *Munci şi Zile*, spre deosebire de epopeile

homerice, ni se oferă chipul ambianţei sociale, nu în mod unitar, ci *dedublat*, în speţă în aducători de daruri şi de „mîncători" ai acestora.

O diferenţă corespunzătoare în privinţa modului în care e privită divinitatea. Basileii homerici simt nevoia de zei îndeosebi pe cîmpul de bătaie dar ceva mai puţin în viaţa cotidiană paşnică. Problemele sociale nu-i frămîntă prea tare ; spre a le rezolva dispun de propria lor forţă materială, brută, astfel, că, cel puţin în acest domeniu, nu prea trebuie să se adreseze divinităţii. Pentru ei, distanţa om-zeu nu e resimţită a fi foarte mare, în orice caz nu atît de mare încît să nu se vadă cîteodată „întovărăşindu-se" cu zeii în acţiuni comune. Cînd şi cînd, nu se vor sfii să-i trateze ca pe nişte simpi camarazi de chef : zburdalnici, capricioşi, ba chiar nechibzuiţi, dacă nu de-a dreptul dezmăţaţi. Desigur, ceea ce e îngăduit stăpînului e permis şi cîntăreţului ce-i desfată pe oaspeţi. De aici, atît de omenescul chip al zeului homeric.

În mediul lui Hesiod predomină sentimentul slăbiciunii. Zeul e solicitat în interesul recoltei, în interesul înlăturării nedreptăţii. E privit deci cu mai mult respect şi cu mai multă teamă. În acelaşi timp, o amară experienţă l-a făcut pe omul hesiodic să se îndoiască întrucîtva de bunele intenţii ale zeilor. Îi priveşte deci fără simpatie, fără nici o dorinţă de a da ochii cu ei. De aceea se va strădui să-şi sporească iscusinţa şi strădania în muncă, pentru ca, pe cît posibil, pe viitor să se descurce singur.

Întrevedem în orientările pe care le-am expus două atitudini limită opuse care vor prolifera o gamă de poziţii intermediare. Le apreciem, pe de altă parte, ca puncte de plecare pentru atitudinile pe care le vom regăsi, cu modificările de rigoare, în substraturile ideologice ale şcolilor filosofice ce le vor urma.

Vorbind de evantaiul poziţiilor, consultăm acum lirica secolului VII î.e.n. şi spusele „înţelepţilor".

În poezia lui Tyrtaios, e vădită direcţia de gîndire a unui proaristocrat, intens preocupat de menţinerea ordinei tradiţionale. După cum cred cei de viţă nobilă, aceasta e bună, divină, făcînd ca şi justiţia ce se sprijină pe ea

să fie de asemenea zeiască. Poetul Terpandros, animat şi el de gîndul menţinerii echilibrului social, se recomandă ca personaj ales de Pythia spre a salvgarda pacea socială. Archilochos nu are probabil încredere în mijloacele paşnice. Drept instrument ce-i procură cele trebuitoare, el glorifică lancea iar nu plugul. Vorbeşte cu totul altfel decît Hesiod, deşi ştie — o spune — că doar munca e propriu-zis productivă.

Ştiind că sentenţele celor „şapte înţelepţi" au fost distribuite de tradiţie unuia sau altuia dintre ei într-un mod nu prea demn de încredere, ar fi poate recomandabil să le apreciem în bloc. Dar legendele au tîlcul lor. În speţă, gruparea — deşi nu tocmai stabilă — a îndemnurilor şi aforismelor, în serii individualizate lasă să se întrevadă siluetele mai multor tipuri de atitudine politico-morală. Respectăm convenţia, păstrăm personalizarea, dar ceea ce ne interesează în paginile de faţă este tipologia şi mai puţin numele proprii. Numele lui Thales şi Solon apar deci în textul nostru de două ori, o dată, convenţional, aci, şi abia în alte capitole în autentica lor istoricitate.

Bìas din Priene ne-ar oferi chipul unui moralist care, de la înălţimea poziţiei celui avut, priveşte mulţimea depreciativ şi care, ca şi Tyrtaìos, poetul, intuieşte un util punct de sprijin în cultivarea bigotismului religios. Distingem în atitudinea atribuită lui Kleòbulos din Lindos, fost cîndva tiran, linia de conduită a omului „simplu", ce se conservă, practicînd austeritatea şi evitînd acte de escaladare a condiţiei sale sociale. În Pìttacos din Lesbos se conturează figura înţeleptului mînat de spirit practic. Totuşi, nu laudă îndeletnicirea de navigator, care va deveni orgoliul acelora, prin excelenţă practicieni, care sînt oamenii *demos*-ului. În Chìlon din Sparta, bănuim un alt gen de om al societăţii de „sus". Vedem în el un raţionalist, preconizînd prudenţa şi reţinerea în relaţiile cu cei de „jos". Thales din Milet, aici în calitate figurată, „sapienţială", se împacă destul de bine cu filosoful Thales, cînd se arată simpatizant al vieţii de intelectual activ, rafinat. Prin cuvintele puse pe seama lui Perìandros din Corint, vorbeşte un iubitor de democraţie. El înclină spre reforme, dar nu de

natură să nimicească fundamentele existente ale rînduielilor civice. În fine, Solon, atenianul, întruchipează, aici, pe conducătorul politic, aşa cum şi-l dorea omul din popor: în actele de legiuitor, va să se presupună pe sine în condiţia celui vizat de lege, în actele de judecător, în condiţia celui judecat; să evite măsuri excesive, dar să nu renunţe la principiile sale; să-şi aleagă cu grijă colaboratorii, să fie cumpănit în manifestări, iar opiniile sale să se sprijine pe considerente avînd forţa evidenţei.

4. *Momente prefilosofice*. Lumea zeilor este, în vechea literatură, o lume de entităţi personificate, în virtutea unui demers pur poetic. Sînt însă figuri mitice care interesează prin funcţia semnificativă pe care o ocupă în procesul ce conduce spre cugetarea primilor filosofi. Tema va fi considerată mai îndeaproape în capitolul consacrat reliefării acestui proces. Ne mulţumim deci, aici, cu semnalarea ilustrativă a momentelor notabile, sub un triplu raport: acela al constituirii *conceptelor* teoretice ale ionienilor ca acte de *abstractizare filosofică;* acela privind caracterul *fizical* al menţionatelor concepte; în fine, sub raportul exprimării teoretice a *modalităţii* de a fi a lumii fizicale.

Sub primul din cele trei unghiuri de vedere se arată demne de relevat figuri mitice din *Theogonia*, ca: Nemesis, Dorul, Vrajba, Uitarea, Discordia; de asemenea, cele din poezia lui Alkman, ca: Buna Ordine Civică, Prevederea şi altele. Consemnăm tot aici tema hesiodică a Justiţiei ca „esenţă" umană, cum şi pe aceea a orficului Musaios despre provenienţa tuturor lucrurilor din *Unu*.

În sensul celui de-al doilea unghi de privire, pomenim: semnificaţiile fizicale asociate, la Homer sau Alkman, cu fiinţa unor zei ca Zeus, Hera, Thetis; mitul hesiodic al Haos-ului; momentul fizical din miturile orfice.

Privitor la reflecţia asupra modalităţii lumii fizice, luăm în considerare texte, precum cel hesiodic asupra universalităţii „discordiei", sau acela din Pherekydes pe tema raportului contrarietate-armonie.

Scrutînd această veche literatură cu mai multă minuţie, am desprinde din ea un material mult mai bogat. Sus-men-

ționatele ilustrări sînt însă suficiente, cum se va vedea, spre a justifica teza asupra unor semnificații prefilosofice în cea mai veche literatură greacă.

b. LIRICI AI SECOLULUI VI

5. Secolul al VI-lea este timpul apariției, proliferării și interopozițiilor sistemelor filosofice. El este marcat, în planul cugetării sociale din cetățile grecești, de atitudini mai adînc delimitate decît în secolul precedent, de adversități incomparabil mai acute, de mai multă claritate în manifestarea atașamentului față de anumite straturi și interese din *pòlis*. Vom vedea cît a fost de intimă legătura dintre această nouă condiție și apariția filosofiei. Dar, despre social și politic, cei ce vorbesc nedisimulat, neechivoc sînt poeții, iar filosofii deloc, sau aproape deloc. Așa încît clarificările dobîndite în versurile celor dintîi încurajează pe istoriograful filosofiei în sforțarea sa de a desluși subînțelesurile și motivațiile politice ale sentențelor celor din urmă.

6. Alcaios, Hybrias și Theognis din Megara au fost partizani înflăcărați ai condiției sociale aristocratice. Alcaios, preocupat de înfruntările politice din Lesbos, patria sa, convins de superioritatea nativă a aristocrației, exprimă cu violență sentimentele și resentimentele sale partizane. El exaltă principiul *Cetății*, dar văzută prin prisma unui militant pentru dominația oligarhiei. E semnificativ faptul că spiritul său civic conservator se îmbină cu bigotismul, învederat de imnurile de laudă consacrate zeilor. A fost mult ascultat și urmat. Hybrias, în cele cîteva versuri ce ne-au rămas de la el, se exprimă la adresa dușmanului său, omul de rînd, cu o aroganță și brutalitate puțin obișnuite.

Theognis, angajat și el în luptele politice, este un aristocrat pe care revolta populară ce și-a atins scopul l-a ruinat. Pentru el condiția privilegiaților, de o parte, situația celor „de jos", de altă parte, ar fi justificate prin compoziția morală naturală, imuabilă a unora și a celorlalți. Cei „de

jos", prin care înțelege pe „cultivatori, exportatori, meșteșugari, marinari ... interesați în demolarea vechiului edificiu social"[1], reprezintă „Răul", iar victoria lor, o victorie împotriva „Binelui", deci a firii. Elogiază așadar tratamentul oricît de violent contra plebei. Cînd laudă înțelepciunea, se subînțelege că, după părerea lui, e apanajul elitei. Presupunem deci că și ea, alături de valoarea etică, e considerată inerentă ființei celui născut nobil. El admite că zeii pot fi nedrepți, dar interzice să li se ceară socoteală pentru aceasta. Am spune că la poetul din Megara, convingerea potrivit căreia casta din care face parte are nevoie de zei, ca protectori ai vechilor rînduieli, e atît de puternică, încît solicită să fie slăviți, chiar știindu-se că uneori încurajează injustiția.

7. Încă din ultimul deceniu al secolului anterior începuse să se afirme cugetarea lui Solon din Atena, marcînd o mentalitate radical diferită. A fost o figură proeminentă, datorită și versurilor, dar mai mult personalității sale de reformator și cugetător. Independent de originea nobilă a familiei sale, se vădește receptiv față de glasul vremurilor noi care, în acel timp, favorizează ieșirea din obscuritate a *demos*-ului. Pentru acea vreme e nouă profesiunea sa de credință, în virtutea căreia toate îndeletnicirile — comerț, agricultură, meșteșuguri, poezie, divinație, medicină — au valoare egală[2].

Sistemul cenzitar pe care-l introduce nu are caracter egalitarist. El restrînge puterea economică a celor bogați, ușurează în mod notabil condiția celor împovărați de datorii, dar nu face concesii demagogice poporului. Concepția sa reformatoare poartă drept caracteristică ideea de înnoire prin *persuasiune* și *consens general*[3], care, firește, se va dovedi utopică. Principiul său de *eunomie*, adică ordine stabilă întemeiată pe solidaritate civică —, dincolo de inegalitățile economice și sociale, care dăinuie și pe mai

---

[1] J. Carrière, *Théognis et le drame politique grec*, în „Pallas", Toulouse, 1953, p. 3.

[2] Vd. Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, p. 13.

[3] Vd. Plutarh, *Solon*, 15.

departe — poate fi apreciat ca premergător al conceptului de *nòmos*, pe care aveau să-l opună sofiştii celui de *physis**. În numele *eunomiei*, reazămul edificiului civic se instituie imanent iar nu transcendent. Sau, cum spune Zoe Petre, eunomia soloniană „nu mai e o forţă cosmică şi religioasă nemijlocită, ci un principiu de comportament civic activ, capabil să instaureze ordinea în cetate"[1].

Vernant, reluînd o notaţie a lui Glotz, spune că reformele lui Solon sint prezidate de „spiritul geometric"[2], în virtutea căruia cetatea începe să fie concepută ca spaţiu politic *omogen*, avînd un centru care doar el e privilegiat. Iată, credem, un prim act de desacralizare a spaţiului, aflat în contrast cu neomogenitatea calitativă din viziunea spaţială homerico-hesiodică.

Promovarea, pînă la un punct, a libertăţii celor din păturile mijlocii e susţinută la legiuitorul atenian de consolidarea proprietăţii lor funciare. E o intuiţie practică a raportului dintre condiţia morală şi cea materială a omului, socotită preeminentă. Nu e singura perspectivă deschisă de reformele soloniene, considerării calităţii de uman: deşi crede în destin, caută să dezvolte în oameni spiritul responsabilităţii faţă de ceea ce întreprind ei înşişi, cum a reieşit, dealtfel, şi din teza asupra consimţămîntului în legislaţie. Solon priveşte omul în integralitatea fiinţei sale raţionale şi senzoriale. Implicaţia sensualistă a acestei consideraţii se va înscrie în orizontul ideatic al ionienilor.

Toate acestea nu ne sînt date la poetul reformator în plan teoretic, ci se desprind din gîndurile sale poetice, din normele practice pe care le statuiază.

8. În spirit oarecum analog va cugeta realitatea din *pòlis* şi Phokylides din Milet. Acest contemporan al lui Anaximandros e departe de a crede, ca Theognis, că favorizaţii sînt cu necesitate şi dotaţi. Referindu-se la nobilii neînzestraţi, pare să vrea să-i consoleze: sînt norocoşi,

---

* V. *infra*, p. CLXIX.

[1] Z. Petre, *Formarea ideologiei democrate în Grecia*, teză de doctorat, manuscris, p. 25.

[2] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero, 1974, p. 209.

adică, desigur, au norocul de a primi totul de-a gata, deşi n-o merită. Simpatia sa merge alături de cei aflaţi în condiţie mijlocie. Animat de spirit civic, pune cel mai înalt preţ pe buna ordine din Cetate.

Stesichoros din Himera preferă să-şi închine gîndurile nu zeilor, ca Phokylides, ci eroilor. Blamează pe cei ce acceptă veridicitatea povestei homerice a Elenei şi a aventurii ei troiene. Ambele conduite îl desemnează ca pe un spirit critic neataşat liniei bigote a legendei populare. Atît el cît şi Phokylides par să nu se distanţeze prea mult de mediul ideatic în care se propagă mentalitatea filosofilor din oraşul lui Thales.

Un poet care oglindeşte capacitatea de expansiune a filosoficului, începînd cu a doua jumătate a secolului VI, a fost Epicharmos (moare în sec V). În vremea lui are răspîndire pythagorismul, trăiesc Parmenides şi Heraclit. Pe cît se pare, i-a plăcut să pună în versuri diverse opinii filosofice, fără să manifeste preferinţe nete. Astfel, pe tema fiinţei zeilor, găseşte cuvinte spre a reda toată gama părerilor din timpul său. Dacă va fi avut totuşi oarecare înclinare teoretică, atunci poate că aceasta îl apropia de pythagorism şi de viziunea dialecticianului din Efes.

Poezia lirică a secolului VI ne oferă caleidoscopul pasiunilor care l-au răscolit. Sublimate în tensiuni logice, ele dau socoteală, pe temeiul antecedentelor schiţate mai sus, de naşterea filosofiei.

II

NAŞTEREA FILOSOFIEI GRECEŞTI

„Cercetarea trecutului şi îndeosebi a epocii greceşti din istoria civilizaţiei omeneşti, dacă este făcută în numele omului, pentru om, nu poate să fie decît contemporană. Istoria este o imensă lecţie de umanism prin faptul că întăreşte încrederea în puterile omului. Cei ce văd în îndeletnicirea istoricilor o evaziune nu ştiu ce este istoria"

Pierre-Maxime Schuhl

1. Pe la începutul veacului VI dinaintea erei actuale, Thales din Milet atingea *akmè** a vieţii sale, moment pe care îl considerăm demn de a marca începutul filosofiei europene. Cu mult înaintea lui, Mesopotamia — prin textele *Cuvîntul lui Marduk* și *Imnul către Iștar* — trecuse pragul de la intrarea în filosofie, fără însă a mai face după aceea paşi notabili înainte. În Egipt acel document incontestabil filosofic, deplin filosofic, care a fost *Inscripția regelui Șabaka* e anterior cu mai bine de un veac intrării lui Thales în istoria creaţiei teoretice. Dacă acceptăm prezenţele filosofice din izvoare anonime — de pildă *I dzing* şi *In-fu dzing* în China, anumite pasaje impersonale din *Upanișade* — atunci istoria celorlalte două mari ambianţe filosofice antice, în afara Greciei, anume cea chineză şi cea indiană, începe sensibil înaintea celei elene; dacă preferăm însă, pentru a hotărnici începuturile, momentele înscrise de personalități istorice cunoscute ca atare, Uddalaka Aruni în India — prezent în *Chandoghia-Upanișad* — şi Lao-dzî în China, atunci, ştiind că primul a fost cu aproape jumătate de secol mai bătrîn decît Thales iar cugetătorul chinez cu cîteva decenii mai tînăr, vom nota că gîndirea filosofică nominalizată a ţîşnit în lume din cele trei obîrşii mai opulente ale ei cam în acelaşi timp**.

* ἀκμή — momentul culminant in viaţa unui gînditor, apreciat convenţional in vechile surse doxografice ca asociat vîrstei de 40 de ani.

** Referitor la datele de mai sus v. cartea noastră *Sensuri universale și diferente specifice în filosofia Orientului Antic*, I, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 72 sq., 199, sq., 230, 266 sq.

Aşadar, împotriva modului de abordare a temei din mai toate lucrările de specialitate, unde filosofia Orientului e ignorată, tema genezei filosofiei nu este o problemă a istoriei filosofiei greceşti, nici măcar una a celei europene. Cvasicontemporaneitatea primilor filosofi în ambianţe total necomunicante între ele în acele veacuri timpurii ne obligă să observăm că tema *depăşeşte chiar sfera istoriei filosofiei.* Ea se cere dezbătută într-un cîmp ale cărui linii de forţă angajează epistemologia filogenetică universală, teoria culturii şi în ultima analiză istoria materială, socială şi spirituală în genere.

Prin aceasta misiunea aceluia ce doreşte să introducă pe cititor în istoria filosofiei greceşti se circumscrie în mod corespunzător. Ea nu ţinteşte către problema naşterii *filosofiei*; e conturată concret de chestiunea de a cunoaşte împrejurările apariţiei filosofiei *milesiene*, ca prim act de istorie a filosofiei elene.

Este vorba de comprehensiunea apariţiei unui eveniment care, deşi delimitat în sensul celor arătate, nu e însă prin aceasta mai puţin complex şi ca atare mai puţin tulburător.

Filosofia începutului milesian este prima replică, dată în spiritul unei viziuni fizicale asupra Universului, reprezentării lui mitice care satisfăcuse vreme de secole cerinţele conştiinţei sociale a grecilor. Li se cerea să se sustragă mentalităţii în care se născuseră şi care părea o evidenţă naturală şi s-o înlocuiască cu alta, elaborată de cîteva minţi îndrăzneţe şi care părea, ca atare, artificială; să admită că rînduiala din Univers, comod lămurită pînă atunci prin intenţii divine, s-ar săvîrşi în absenţa oricărei intenţii şi anume prin ea însăşi.

Asemenea revendicări nu puteau fi acceptate, nici măcar tolerate decît sub imperiul unei necesităţi de alt ordin decît cel teoretic. Impactul teoretic nu posedă în sine decît arareori forţa de a se impune irezistibil şi, chiar cînd o are, nu stă în puterea noastră să dovedim aceasta. Doar necesitatea întreţesută în urzeala vieţii sociale e susceptibilă de a se impune inexorabil şi, oricum, numai sfera faptelor, în speţă a relaţiilor sociale, prin caracterul

lor material, ne oferă un punct de sprijin pentru dovedirea unei necesități. Deci, în cazul dat, doar la nivelul acestui gen de relații din cetatea greacă a secolului VII, putem spera să reliefăm în mod convingător explicația producerii cu necesitate a unei traume ideatice atît de răscolitoare ca aceea constatată mai sus.

2. Înainte de aceasta, se impune consemnarea materialului intelectual asupra căruia și-a exercitat necesitatea impulsul semnificativ. Avem în vedere momentele din conștiința greacă anterioară. Ele urmează a fi considerate pe două planuri. Unul, este acela al sarcinii prefilosofice prezente în gîndirea antemilesiană; celălalt plan se conturează cînd vizăm chestiunea demitizării acestei sarcini, știind că drumul spre milesieni este, folosind o expresie a lui Nestle, drum de la mit la lògos.

Primul plan ne instruiește, după cum am mai spus, asupra procesului logic către *abstracțiile filosofice*, asupra fondului *fizical* de care procesul e asociat și, în fine, asupra modului în care e gîndită *ființarea* fizicalului.

În *Theogonia*, poetul enumeră entități divine, zămislite de Noapte, precum Nemesis (însemnînd și Pedeapsa), Vrajba, Truda, Uitarea, Durerea, Discordia și nu puține altele. Sînt, așadar, personificări de condiții sau relații sociale și psihologice, cu caracter general.

Punctul de plecare este o experiență, care e „empirică", dar a cărei empiricitate nu e cea a obiectelor sensibile; ea constă în multiplicitatea relațiilor sau stărilor umane, de pedeapsă, vrajbă, trudă, uitare sau altele. Poetul se dezleagă de senzorial, supune condiții umane unui act de sinteză logică și astfel apar, ca *generalități*, semnificațiile de pedeapsă, vrajbă, trudă sau altele. Ca urmare, ia naștere *un obiect personificat* (divin), deci reprezentat: personificare a abstracției. Produsul operației abstractizante invederează faptul că, prin intermediul metaforei poetice sau al unei reprezentări plastice (ca statuia zeiței Nemesis), s-a făptuit o trecere de la datul empiric la un produs ce semnifică generalul — Pedeapsa ca atare — dar *concret imaginabil, individualizat*. Raportul dintre acest universal — Nemesis — și orice act individual de pedepsire este acum

gîndit în spirit biologic, de descendenţă, ca şi cînd fiecare act de acest fel ar fi *zămislit* (altă modalitate a empiricului) de către Nemesis. Procesul de abstractizare, în demersul de explicare a lucrurilor, există, dar este de la început şi pînă la sfîrşit angajat în empiric, rămînînd în empiric.

Cînd Thales va spune „toate sînt apă", ca apă *în general*, el va merge pe un drum de abstractizare oarecum analog celui ce conduce spre enunţul „toate actele de pedepsire ţin de persoana Pedepsei", ceea ce conferă semnificaţiei hesiodice luată ca exemplu un oficiu prefilosofic. Dar „apa" din sistemul lui Thales diferă decisiv, în două privinţe, de Nemesis, hesiodică: apa în genere e un concept, deci *nereprezentabil* (poate fi reprezentată o anumită apă, dar nu „apa în genere") ; apa în general e gîndită ca „esenţă" actuală a oricărui individual, iar nu ca ascendent *din care ar proveni* (se prea poate să fie vorba şi de relaţia de ascendenţă, dar nu ea conferă „apei" sensul filosofic). Relaţia e în planul *logicului* (universal-individual), eliberat de reprezentare. Figurile divine ale lui Alkman ocupă un loc similar celor hesiodice. *Peìtho* (Persuasiunea), *Promathèia* (Prevederea), *Pòros* (Proiect-Mijloc de acţiune), *Aìsa* (Soarta) sînt personificări mitice ale unor „forţe reale, de sine-stătătoare, care acţionează în viaţa socială şi în natură...."[1].

Toate acestea sînt generalizări cu caracter mai mult sau mai puţin restrîns. Cînd însă Hesiod, înfometat de dreptate, spune că dacă aceasta dispare dintre oameni, atunci femeile vor deveni sterile iar omenirea va dispărea şi ea, el redă, în formă metaforică şi din nou biologizantă, o sentenţă asupra esenţialităţii umane. Universalul uman, astfel schiţat prin nota de dreptate, o va păstra atunci cînd va reapărea în formă teoretică, la Socrate şi Platon.

Fizicalismului ionian i-au premers vechi enunţuri fizicale sau substraturile fizicale a numeroase reprezentări mitologice. În *Iliada*, zeul Somnului se laudă că ar putea

[1] A. Piatkowski. *Personificări de abstracţii la Alkman*, in „Analele Universităţii C. I. Parhon, Seria ştiinţe sociale", nr. 18—1960, p. 320.

adormi chiar apele lui Okeanos, „rîul din care cu toții, noi zeii, ne tragem ființa". Zeus ar desemna cîteodată aerul. Astfel *Scolia** *E* la *Odiseea* I, 63, spune că „Zeus e numit «ridică-nori»", desemnînd mediul care face ca „atunci cînd vaporii se îngroașă (în aer) norii să se ridice". Alteori este Hera asociată aerului, acuplarea Zeus-Hera de pe muntele Ida nefiind decît contopirea luminei — aici, Zeus — cu aerul. Entitatea hesiodică de „Haos" mitic, primordial a fost luată chiar în antichitate în sens fizical de către Zenon din Kition sau Probus, iar interpreții moderni merg pe aceeași linie. Zeller crede că „haosul" a putut fi înțeles și ca spațiu concret, Burnet, ca abis, iar după expresia lui Abel Rey, s-a putut degaja din noțiunea de haos tema unei materii „proteice". Alkman evocă pe Thetis ca apă probabil primordială, avînd rolul de a prezida orînduirea lumii. Aici, observă Adelina Piatkowski, „Thetis se confundă cu rațiunea divină"[1].

În literatura orfică, exemplele abundă. Unul din texte pomenește trei izvoare primordiale, Timpul, Eterul și Haosul, considerate mitic, dar desemnate uneori ca fiind *anterioare* Zeilor. Poetul Pherekydes, contemporan cu Thales, în una din versiunile păstrate, preia, dar înavuțește sub raportul valorii de abstracție, o veche legendă orfică și indică drept origină a tot ce există, *Timpul*, căruia îi sînt coroborați Zeus (Zas), activ, și Pămîntul, pasiv, și din care se nasc Focul, Aerul și Apa.

În gîndirea „mitologilor" despre *modalitatea de a fi* a lumii întîlnim *Armonìa* (ἁρμονία), *Moìra* (μοῖρα), *Anànke* (ἀνάγκη). Sînt entități mitice, reprezentînd, respectiv, acordul cosmic, destinul, inexorabilitatea. Acestea vor prolifera variate interpretări. Întrucît zeitatea, care e inteligentă, e dominată de Destinul inexorabil, acesta e străin de inteligență, deci automat. În această ultimă ipostază, entitatea, demitizată, va deveni absolutitate *mecanică*

---

* Scolie: comentariu sau explicație dată vechilor texte de interpreți antici (scoliaști).

[1] A. Piatkowski, *Umbre și lumini în domeniul liricii vechi grecești*, în „Studii clasice", nr. VIII, 1966, p. 254.

a regularităților lumii materiale. Pe de altă parte, zeitatea va putea fi lăudată ca inteligență ce învinge ordinea brutală, în care caz determinismul orb va ceda locul noțiunii de ordine cosmică rațională.

Hesiod atinge în *Munci și Zile* tema „discordiei" (contradicției) ca sălășluind la „rădăcina" tuturor lucrurilor, expresie metaforică ce anticipează conceptul de tensiune lăuntrică între contrarii, ca principiu de valoare universală. Musaios, poet orfic, nu părăsește reflexia teologală, dar, în cadrul acesteia, ar fi schițat imaginea unei lumi a cărei diversitate provine din *Unu* inițial și s-ar reîntoarce în *Unu*. Această schiță prefigurează în formă rezumată toată reflecția ioniană asupra principiului fizical primordial unitar și a raportului dintre acesta și multiplicitatea corpurilor. Cît despre Pherekydes, pare a relua pe Hesiod și a rezuma și el în continuare filosofia ioniană, în formula Universului constituit din „lucruri contrare", conduse către „armonie, înțelegere ... și unitate".

Dar între ontologia mitică schițată pînă acum și cea milesiană intervine o adîncă schimbare.

S-a observat că ambianța miturilor oferea ea însăși unele piese a căror plurivalență se arăta susceptibilă să susțină și fidelitatea religioasă — cum arătase istoria lungilor secole anterioare — dar și fizicalismul, dacă erau altfel direcționate. În toate cazurile pe care le-am reținut, se observă o bivalență, în virtutea căreia entitățile în cauză pot fi privite și ca ipostaze ale intenționalității divine din lume, dar și altfel, în care caz, la materialiști, apa ni se arată în fizicalitatea ei, Armonìa în funcția de echilibru cosmic, Moìra ca raport riguros între evenimente, Anànke drept necesitate a ordinei universale. Așadar, atribute și relații iluzorii într-un caz, reale în celălalt. Miturile sînt promovate către nivele mai înalte ale abstracției, pînă aproape de punctul în care simpla condiție a credinței se arată prea slabă spre a mai rezista, gata să cedeze locul abstracției realiste, filosofice. Vorbind de apariția filosofiei milesiene J.-J. Goblot spune: „Filosofia se naște din ceea ce neagă: ea neagă mitologia ... dar în același timp își înfige rădăcinile într-un sistem de reprezentări

mitice de care se desface cu încetul, printr-un proces de raționalizare progresivă"[1].

Conceptele colective, în special cele religioase, au o structură susceptibilă de o mare mobilitate și adaptabilitate. Multiplele relate din complexul structural pot, în anumite condiții, să-și schimbe în mod semnificativ valoarea și sistemul de legături infrastructurale în care sînt prinse.

3. Raporturile congenitale ale lumii grecești cu civilizațiile Orientului Apropiat au avut contribuția lor la acumularea de idei fizicale, ce ne preocupă aici. Cu titlu de curiozitate înscriem aici o informație a lui Poseidonios, transmisă de Strabon, după care atomismul grec ar fi fost preluat de la „Filosoful Mochos", fenician, ce ar fi trăit „înaintea războiului troian". Relatarea e, se-nțelege, fantezistă dar denotă faptul că în lumea greacă părea firească invocarea unor antecedente intelectuale orientale, în cazul de față ale fizicalismului atomist. De mult a fost relevat faptul că apa, acest „principiu" al lui Thales, apare adesea în documente egiptene cu mult mai vechi drept obîrșie a lumii. Apsu-Tiamat originare, ale mesopotamienilor, au de asemenea caracter acvatic; *Tohu vavohu* din mitul cosmogonic mozaic, mai bătrîn decît Thales cu vreo șase veacuri, spune același lucru ca și Haosul hesiodic. Principiul cauzalității materiale este afirmat într-un act laic mesopotamian din sec. VII — o scrisoare a medicului Arad-Nanai către regele Assarhaddon[2] — așadar dintr-o regiune cu care *hinterlandul* Miletului avea contact direct. Cît privește elementul *Timp*, întîlnit în repetate rînduri în textele pomenite adineaori, pare să nu fie altceva decît *Zrvan Akarana* (timpul nelimitat, totodată fizical dar și obiect de venerație religioasă) de origină iraniană și preluat de poeți caldeeni[3].

4. Să ne întoarcem însă către izvoarele grecești. Notam

---

[1] J.-J. Goblot, *L'avènement de la pensée rationnelle et le „miracle grec"*, în „La pensée", nr. 104—1962, p. 85.

[2] Vd. *Sensuri universale ... în filos. Orientului antic*, p. 91.

[3] Vd. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Payot, Paris, 1950, p. 189, după J. Bidez, *Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*, Mélanges Capart, 1935, p. 41.

mai sus dominația multiseculară în lumea grecească a viziunii mitice asupra realității. Dacă examinăm condițiile în care s-a putut produce, în secolul ce ne interesează, actul de demitizare, atunci se impun atenției noastre doi factori, unul intrinsec religiei grecești, altul de ordinul activității istorice. Primul este absența unui sacerdoțiu cu caracter statal. Celălalt constă în experiența expedițiilor geografice spre zările cele mai îndepărtate ale *oicumenei*. Psihologia constituită în atare condiții a favorizat închegarea ideologiei laicizante, prielnic mediu de cultură, la rîndul ei, al filosofiei materialiste.

În mai toate civilizațiile antice religia pozitivă se rezema pe doi piloni: sentimente și credințe de o parte și de altă parte puterea instituționalizată a preoțimii, care constituia o castă oficializată, un instrument al exclusivității puterii de stat. Era chiar identificată cu aceasta din urmă în regimurile teocratice, atît de caracteristice societăților de tip tributal[1]. În *Grecia nu exista decît primul din acești piloni*. Preoțimea greacă nu avea caracter statal, nu îndeplinea o funcție politică deținătoare de putere și autoritate administrativă. Nu exista o castă sacerdotală. Ateul avea de luptat împotriva unor doctrine religioase, dar adversarii săi principali erau mireni (credincioși ce nu aparțineau clerului); avea de luptat împotriva ideilor și sentimentelor bigote din mulțime, dar acestea aveau caracter proteic, capricios, ținînd de cutuma privată, iar nu de dreptul public. Dacă fanaticii simțeau că, prin ațîțarea opiniei publice spre a obține măsuri materiale spontane contra blasfemiei, nu au șanse de succes și că e preferabil să se adreseze organelor puterii, atunci aveau nevoie de sancțiuni judiciare emanate de la instanțele politice laice. Nu exista nici o autoritate sacerdotală oficială, autonomă, cu caracter represiv. Cînd, în Egipt, Amenophis al IV-lea, devenit Ahnaton, s-a răsculat contra religiei oficiale, a declanșat reacția triumfătoare a tagmei preoțești din Memphis. În Grecia o forță cît de cît comparabilă, în

[1] Vd. lucrarea noastră, *Asupra formațiunii sociale „asiatice"*, I și II, în „Revista de filosofie", nr. 2 și 3 din 1966.

serviciul apărării religiei oficiale, nu a existat. Mediul de cultură al gîndirii antifideiste a beneficiat neîndoielnic, pe plan atît material cît și psihologic, de această împrejurare.

Să trecem la celălalt factor. În veacul VIII, începe în metropolele grecești vremea colonizărilor și, implicit, a navigației departe în largul mării. Ea atrage pe portuari, dar continuă să fie privită cu antipatie de țărani, ca Hesiod, sau de Pittacos, „înțeleptul" conservator. Navigația era unul din efectele imediate ale ascensiunii forțelor de producție despre care vom mai vorbi. Ea antrena după sine dezvoltarea meșteșugurilor și, prin urmare, a comerțului, mai ales maritim.

Dar navigația, înlesnind în chip sensibil călătoriile în direcții multiple și la distanțe relativ mari, a constituit un stimulator eficient al observării unor largi spații geografice pînă atunci necunoscute. Ea a făcut mai necesară și observarea cerului, a astrelor. Efectul cel mai spectaculos consta în faptul că geograficul descoperit dezmințea la tot pasul mitologicul. Două exemple demonstrează profilaxia antimitologică pe care o opera sporirea cunoștințelor geografice. Milesianul Hekataios demonstrează, în urma unor observații geografice, inconsistența mitului Cerberului și a altor mituri, iar neobositul călător care a fost bardul-filosof Xenofan a dobîndit, aflînd obiceiurile tracilor și ale ethiopienilor, argumente care arătau că zeii au fost închipuiți de oameni, și anume după chipul și asemănarea lor. Mișcarea geografică dezvăluie urmașilor lui Homer că, mergînd pe mare, nu descoperă nici un infern[1] și nici un sălaș de ființe monstruoase, că spațiul este omogen sub raport calitativ (lipsit de cvalifiere mito-magică), că Universul este lipsit de mistere și fantome. Populațiile de navigatori au fost primele în Grecia cărora a început lumea să le dezvăluie secretul teoretic al unității și uniformității ei calitative, *materiale*.

„Principiile" ionienilor — apă, àpeiron, aer, foc — prin universalitatea lor, vor face pasul decisiv către lichidarea

[1] Tradiția mitologică a schimbat la un moment dat topica „lumii", situînd *Infernul* și *Tartarul* la suprafața pămîntului, pe celălalt țărm al lui Okeanos.

cvalificrii spațiului. Dealtfel, și a timpului. Pentru funcția antimitologică a practicării navigației, pledează și un argument negativ: exemplul Arcadiei, regiunea centrală a Peloponesului, izolată prin relief de coastele mării; ea a rămas mai mult decît oricare altă regiune a Greciei retranșată în lumea miturilor celor vechi, străină de zbucium spiritual, deci de progres intelectual[1], și prin aceasta „fericită", după o tradițională expresie. Staționarea topologică e corelată cu stagnarea spirituală, proliferînd idoli. Ea e limitativă. Or, „expansiunii Universului sideral și al orizontului geografic îi corespunde o ilimitație a conștiinței personale"[2].

Expansiunea geografică — colonizări, comerț maritim — participă la actul de răsturnare a raportului om-lume. În configurația mitică homero-hesiodică, omul e un subordonat al spațiului închis, delimitat de Okeanos. Conștiința migratoare ce ia act de această finitudine, o denunță și compromite raportul de subordonare. O „lume" care încetează de a mai include în sine subiectul poate, implicit, să devină obiect de investigație al subiectului degajat.

5. Toate acestea constituie, să spunem, „materia", substratul propice să se ofere actului teoretic revoluționar săvîrșit de Thales. Acest substrat de idei și dispoziții psihologice poate să justifice *posibilitatea* cotiturii spre antimitologism materialist, nu însă și *necesitatea* schimbării de direcție, ca act „formal".

Continuînd deci, investigația se îndreaptă acum către viața economico-socială a Miletului.

Interpreții izvoarelor sînt de acord să constate avîntul economic neegalat al acestui oraș egeean. Este „podoabă a Ioniei", scrie Herodot. O veche inscripție îl glorifică drept „cel mai vechi oraș al Ioniei și metropolă a numeroase și mari cetăți din Pont, din Egipt și din toate celelalte regiuni ale pămîntului locuit". Oraș matern a nouăzeci de colonii, este piața de încrucișare a drumurilor de comerț

---

[1] Vd. Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, passim.

[2] G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, II. *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967, p. 487.

ale Europei, Asiei și Africii. În Milet se prelucrează piei și metale prețioase din Lydia, lînă din Phrygia, cînepă din Colchida. Se fabrică și se exportă mobile, oale, covoare, stofe vopsite cu purpură. Activitatea portului e clocotitoare. Numeroasele lui contoare de pe litoralul Mării Negre exportă grîu, pește sărat, sare, sclavi, vite cornute, cai, lemn, fier, cum și aur și chihlimbar aduse din Nord[1].

Dezvoltarea rapidă a meșteșugurilor, deci a atelierelor meșteșugărești, a comerțului cu produsele acestora determină intensa proliferare a categoriei sociale de proprietari de ateliere și de negutători. Comerțul maritim impune avîntul „industriei" constructoare de vase. Proprietarii de șantiere navale, piloții, cadrele subalterne ale flotei, cămătarii, prosperă în aceeași proporție. Se adaugă proprietarii de mine. Aceștia, alături de oamenii meșteșugurilor și comerțului, împreună cu „lumpenproletariatul" citadin și cu proprietarii agrari mici și mijlocii formează pătura socială a *demos*-ului[2].

Se instituie astfel în Milet, ca și în alte cetăți portuare, cum a fost de pildă Efesul, o dedublare socială în sînul clasei de oameni liberi, proprietari reali ori virtuali de sclavi. Vechea aristocrație gentilică, formată cu prioritate din marii proprietari funciari, care domina în cetate în virtutea unor străvechi privilegii, își vede puterea politică disputată de deținătorii de averi mobiliare; dar aceștia din urmă, deși tot mai numeroși și deși joacă un rol economic tot mai însemnat, nu îndeplinesc un rol politic corespunzător. Antagonismul mental dintre cele două categorii sociale este efectul contrastului dintre puterea politică și cea economică de care dispune, în Cetate, fiecare din ele. Engels notează : „Proprietatea mobiliară, adică averea bănească... a crescut din ce în ce mai mult ... și a devenit un scop în sine. Prin aceasta ... s-a creat vechii puteri a aristocra-

[1] Vd. G. Glotz, *Histoire grecque*, I, Paris, 1925, p. 278; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, P. U. F., p. 169—170.

[2] Vd. S. Outschenko, *Classes et structures de classe dans la société esclavagiste antique*, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme", Paris, nr. 2, 1957, p. 107.

ţiei o concurenţă biruitoare a industriaşilor şi comercianţilor bogaţi"[1].

Se ştie că izvorul nemijlocit al acestor bogăţii era aproape exclusiv munca sclavilor, al căror număr ajunge să fie cu timpul mult mai mare decît acela al cetăţenilor liberi. Dar sclavii nu aveau cuvînt, iar revolta lor apărea „Cetăţii" ca un act contra naturii. Ţăranii liberi nu jucau în general un rol politic independent, ci erau antrenaţi, după interese, în acţiuni politice, la remorca uneia sau celeilalte din cele două pături menţionate mai sus.

6. Portretul social şi psihologic al „nobilimii", descendenţi îndepărtaţi ai basileilor homerici, este acela al unor oameni care se consideră stăpîni şi diriguitori prin naştere şi prin presupusa lor structură morală, în virtutea căreia doar ei ar fi fost „cei buni", prin substanţa divină cu care se cred investiţi. Ei invocă în favoarea lor autoritatea vechilor instituţii, se sprijină pe venerabilitatea legămintelor religioase, simt forţa lor ideologică armată de puterea tradiţiei mitologice. Ideologia politică a aristocraţiei se contopeşte cu ideologia religioasă a miturilor. Legendele mitice, strălucitoarele poveşti fantastice alimentează mentalitatea conservatoare, tradiţionalistă. Legile nescrise aristocratice din cetate sînt „legi divine" şi ca atare la fel de intangibile ca şi autoritatea zeilor. Cretanii atribuie legile lor lui Zeus, spartanii lui Apollon. Ordinea din natură apare a se confunda, susţinută mitologic, cu ordinea din societate; ne-o spune gîndirea poetică a lui Theognis. Zeus, „tată al zeilor şi al oamenilor", este totodată diriguitor al naturii, patron al funcţiilor vitale, arbitru al fericirii oamenilor şi garant al ordinei publice. Aristocraţia cetăţilor se pretinde a descinde din zei: Theseus, strămoşul legendar al aristocraţiei ateniene, e, după legendă, fiu al lui Poseidon; Cadmos, odraslă divină, este presupus fondator al Thebei şi părinte legendar al aristocraţiei beoţiene. Iată versuri ale lui Tyrtaios: „însuşi Cronidul (Zeus) . . .

---

[1] Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, in K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Ed. Politică, 1965, p. 114.

a dăruit acest oraș (Sparta — N.N.), Heraklizilor"[1] — adică aristocrației spartane. Tot Tyrtaìos spune că zeul Apollon a ordonat prin oracol „ca basileii, cinstiți de zei, țara s-o cîrmuiască ... și ca oamenii din popor să asculte de legiuirile lor"[2]. Solon, contemporan mai tînăr al lui Thales, spune celor din mulțime: „Nu puneți pe seama zeilor suferințele pe care le îndurați, ci pe seama propriei voastre lașități; i-ați crescut și apărat pe tirani și drept urmare vă aflați într-o amară servitute"[3]. Cuvinte din care rezultă blamul contra aserțiunii, neîndoielnic de origină aristocratică, conform căreia zeii erau desemnați ca autori ai opresiunii existente; în acest fel, suferința devenea imuabilă ca și aceștia, adevărații vinovați, civili, fiind astfel exonerați de răspundere. Reamintim de *Eunomia* proaristocratului Tyrtaìos, prin care, „spre deosebire de *isonomie*, cei vechi înțelegeau buna orînduire într-un stat în care condițiile de trai nu erau egale pentru toată lumea"[4]. Elogiul ordinei civice, ca ordine între inegali, se vrea autentificat prin voința zeilor.

Aliajul dintre religia tradițională și ideologia proaristocratică era temeiul actelor normative administrativ-judiciare. În virtutea invocației consangvinității dintre autoritatea divină și cea civilă, actul normativ ca și sentința judiciară, date amîndouă potrivit conștiinței edilului ori judecătorului, își sorbeau infailibila justețe din substanța divină, testată de ascendentul zeiesc descendentului select.

Instrumentele celor de sus erau, spune Charles Parain, „armele propriu-zise, religia și monopolul dreptului"[5].

La polul opus, potrivit sugestiei ce se desprinde din cuvintele lui Solon, se întrevede interesul de a înmănunchia adversitatea antiaristocratică a *demos*-ului cu actul de a

---

[1] Tyrtaìos, *Eunomia*, 2 (Fr. 1).

[2] *Ibidem*, 3 (Fr. 2).

[3] Solon, *Scrisoare către Philocypros*, 6.

[4] A. Piatkowski, *Sparta, oraș al culturii în sec. VII î. e. n.*, în „Studii de literatură universală", 1956, p. 198 (titlul de *Eunomie* pare să fi fost dat poemului lui Tyrtaìos ulterior, de către Aristotel).

[5] Ch. Parain, *Les caractères de la lutte de classes dans l'antiquité classique*, în „La Pensée", nr. 108, 1963, p. 17.

adumbri autoritatea divinităţii, ca presupusă garantă a dominaţiei aristocratice.

7. Opoziţia dintre cele două conduite ideatice dobîndeşte o acuitate particulară în condiţiile asprimei cu care se derulează luptele politice dintre depozitarii lor.

Noua pătură socială atacă rînduielile politice care asigură domnia în cetate a celor puţini, privilegiaţi prin naştere, deci împotriva aristocraţilor şi în favoarea unui regim politic al demosului. Un text din Tucidide, care caracterizează o situaţie de mai tîrziu, comună multor cetăţi greceşti, e dătător de seamă în acest sens. „Grecia — scrie Tucidide — devenise mai puternică, iar bogăţiile mai numeroase decît în trecut; atunci, odată cu creşterea bogăţiilor, se stabiliră tiranii în majoritatea timpului; mai înainte nu existau decît «basilei» ereditari, dispunînd de privilegii determinate"[1].

Ştim, tot prin Tucidide, că epitetul de „tiran" era dat în această epocă, de regulă, aceluia care smulgea puterea din mîinile aristocraţiei, sprijinindu-se pe *demos*. Comentînd cuvintele de mai sus ale lui Tucidide, P. Guiraud precizează că fenomenul începe să apară pe la anul 700 î.e.n. — aşadar cu mult înainte de timpul autorului *Războiului peloponesiac* — şi anume, ca urmare a apariţiei unei noi „clase de îmbogăţiţi" de pe urma comerţului şi a industriei[2], grup social care, în lupta împotriva aristocraţilor, se sprijină pe tirani. Guiraud menţionează în chip expres şi Miletul printre cetăţile care au cunoscut acest fenomen.

Cum am arătat, poezia lirică a timpului — la Alcaios, Hybrias sau Theognis — se făcuse ecou al dramatismului conflictului. Tyrtaios apelase la spiritul civic al poporului nu fără a lăsa să transpară şi o uşoară ameninţare, cerîndu-i prin gura lui Apollon să fie credincios, „să nu uneltească ceva rău împotriva cetăţii"[3]. Reproducem şi cuvîntul lui Hybrias, care exaltă forţa materială crudă cu care cel din mediul social „de sus" îşi impune conservarea prerogative-

[1] Tucidide, *Războiul peloponesiac*, I, 12.

[2] Paul Guiraud, *La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, Paris, Alcan, 1900.

[3] Tyrtaios, *Eunomia*, 3 (Fr. 2).

lor: „Mare îmi este bogăția: lancea și sabia ... îmi apără pielea; prin acestea semăn, prin acestea secer, prin acestea sînt numit stăpîn de către cei înrobiți ... Ei însă nu îndrăznesc să aibă lance și sabie ... Toți cad înspăimîntați la pămînt, sub genunchiul meu"[1]. Sau, Theognis din Megara: „Omul sărac, dintr-o dată s-a-navuțit, iar bogatul, doar într-o singură noapte, a sărăcit. Cel cu minte n-avu izbîndă, dar nechibzuitul și-a cîștigat, în schimb, faimă. Deși de neam prost, el parte a avut de cinstire ... Calcă-n picioare poporul prost ..., lovește-l cu vîrful ascuțit al lăncii, pune-i gîtul sub jugul cel greu ..."[2].

Într-o situație în care ascensiunea *demos*-ului și ostilitatea dintre grupurile angajate în luptă fac, evident, ca nici un fel de mijloace să nu fie neglijate, acțiunea de jos trebuie să fi condus anumite minți teoretice clarvăzătoare spre înțelegerea faptului că nu era cu putință să fie ocolită ***compromiterea ideologiei religioase***, ca una ce fusese ***proclamată ca o legitimare a pozițiilor ce constituiau obiectul atacului popular.***

Instinctiv, spontan, în ambianța celor ce luptau împotriva dominației politice a aristocrației, a *trebuit cu necesitate* să apară unii care priveau cu simpatie negarea autorității spirituale a miturilor, a zeilor, a mitologiei. Putem bănui că în sînul ambianței democratice opoziționiste din cetatea greacă s-au ivit dispoziții ce încurajau tendințele raționaliste, ideile conform cărora lumea nu a fost organizată de zei și nu depinde de ei, deci nici de prepușii lor lumești pe plan social, așa cum nu depinde pe plan cosmic. Astfel, reprezentările fizicale despre natură, autohtone și importate, care se acumulează în chip latent, aveau să fie cu pasională necesitate chemate la viață teoretică și expresie. A fost un imperativ zămislit în adîncul psihologiei proprii păturii sociale legate de progresul meșteșugurilor și al comerțului. Miletul a fost primul pe planul răscolirilor economice și sociale. Trebuia să fie și primul unde acel imperativ să fi fecundat conștiința filosofică în direcția materialistă.

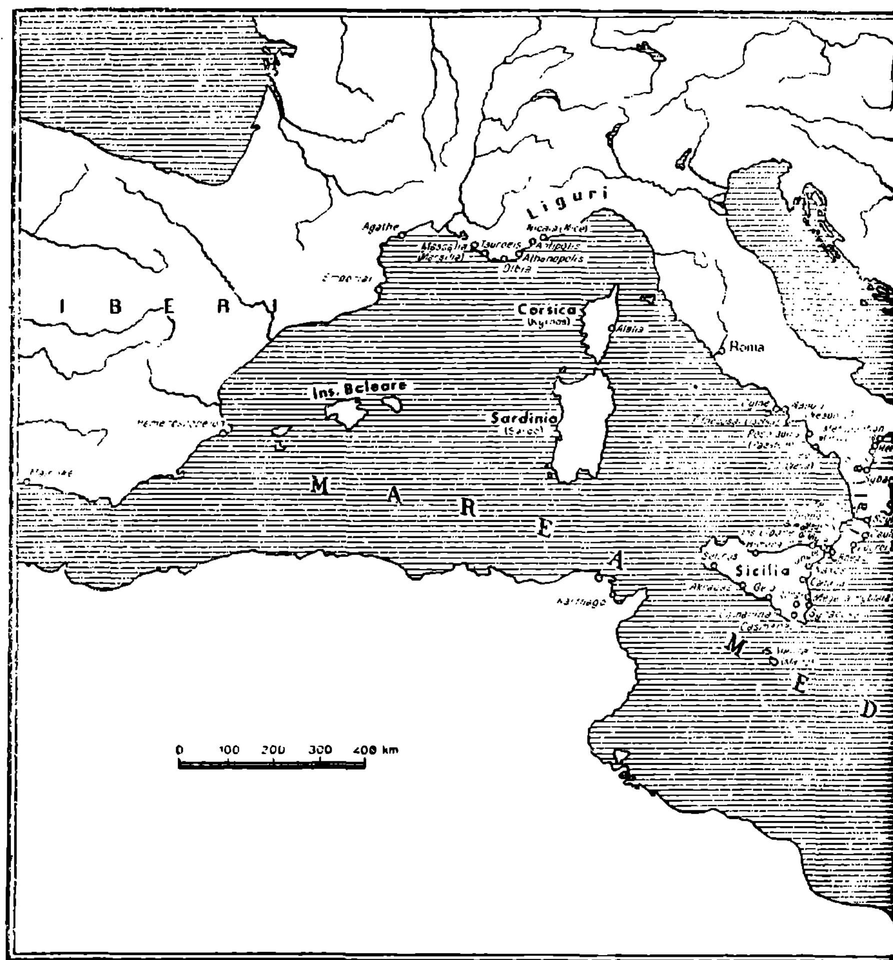
[1] Hybrias, Fr. 1.

[2] Theognis, *Prima elegie* (fr. 11 și 15).

Vorbind de religiozitatea aristocraţiei nu vrem să spunem că doar ea promova spiritul credinţei. Constatînd apariţia la adversarii ei a unei cugetări laicizante nu ne gîndim să negăm că religia continuă să rămînă un fenomen spiritual general. Massa *demos*-ului, cu atît mai puţin ramura sa ţărănească, nu s-a desprins niciodată de religie. Starea de spirit „opoziţionistă" schiţată mai sus a constat probabil — ca stare colectivă — dintr-un amestec încîlcit de tendinţe iconoclaste şi bigote, pe un fond confuz de temeritate şi frică, de revoltă şi supunere în raport cu zeii. În cel mai bun caz, nu mai mult decît un nelămurit spirit antiteist arareori mărturisit şi cel mai adesea înăbuşit. Formaţi într-un astfel de mediu, filosofii materialişti au ieşit doar ei din această stare ambiguă. Au fost singurii în a căror conştiinţă s-a putut împlini *necesitatea semnalată*, dîndu-i-se expresie teoretică. Ei au exteriorizat tendinţe reţinute şi contracarate din mentalitatea mulţimii, ducînd-o, *hiperlelic*, pînă la consecinţele logice consecvente cu sine, adică pînă la materialismul antiteist.

Acest materialism preclasic este, spunem, antiteist, nu ateist. Primii materialişti — anteriori lui Protagoras şi Democrit — nu neagă formal existenţa zeilor, nici măcar nu pronunţă îndoieli explicite privitoare la fiinţarea lor. Ei doar suprimă *atribuţiile* lor prin aceea că, în fapt, sînt transferate în aria elementelor materiale, arătate ca „principii". Cîmpul atitudinii faţă de zei nu transgresează deci la ei cîmpul tezelor fizicale despre natură. Chestiunea *existenţei* zeilor avea caracter nu practic, ci speculativ şi avea să fie dezbătută într-o etapă istorică ulterioară. Or, potrivit celor consemnate de noi mai sus, ceea ce ordinea zilei impunea cu necesitate cugetătorului reformator era doar chestiunea *practică* a *funcţiilor* zeilor, nu mai mult. Impulsul politic prescrie religiozităţii dimensiunile ei: nici unul nici cealaltă nu depăşesc condiţia *practică* a „suprimării" atribuţiilor divine.

8. Semnificativ nu e numai faptul că filosofia în cauză a apărut tocmai în oraşul Milet şi tocmai la apogeul istoriei sale economice dinaintea invaziei sterilizante a medo-perşilor. Semnificativ, în sprijinul punctului de vedere exprimat



Orașe de baștină ale filosofilor greci și centre de cultură din Grecia (secolele VII–V î.e.n.)

MAREA NEAGRA
Theodosia
Istros (Histria)
Tomis
Callatis
Odessos
Mesambria
Sinope
Amisos
Calcedon
Cyzicos
Epirul
Thessalia
Calcidica
Mende
Lemnos
Lesbos
Assos
Lydia
Phocaia
Smyrna
Sardes
Chios
Etolia
Leucas
Achaia
Megara
Atena
Corint
Andros
Samos
Milet
Halicarnas
Cnidos
Naxos
Thera
Rhodos
Gortyna
Creta
Salamis
Cypru
Gaza
Sais
Apollonia
Cyrene
Barke
Hesperides
T E R A N A

mai sus, e și faptul că biografia primilor filosofi îi desemnează ca atașați plurilateral mediului *demos*-ului.

Thales, primul filosof de orientare fizicală, antiteistă este în același timp, sub raport politic, un prodemocrat* și în ansamblu un spirit animat de idei novatoare ce reflectă într-un fel sau altul mentalitatea celor din pătura socială înaintașe. Aidoma acestora, a fost un călător peste mări. Interesat ca și ei în promovarea navigației, a putut fi considerat autorul unei „Astrologii nautice", probabil manual de îndrumări astronomice pentru piloții de vase. Faptul de a fi prevăzut o eclipsă solară se înscrie în aceeași ordine de preocupări. Interesul său pentru observarea naturii și a raporturilor reale ce o domină a jucat un rol de seamă în a-i statornici celebritatea : povestea după care, tot cătînd cu ochii spre cer, ar fi căzut într-un puț, arată că îndeletnicirile sale de „naturalist" erau atît de populare încît intraseră în anecdotă. Spiritul „popular" îl anima și altfel, anume prin aptitudinile lui comerciale, despre care, mai în glumă, mai în serios, de asemenea se dusese vestea. Preocupările sale tehnice — ar fi propus regelui Lydiei abaterea rîului Halys — merg pe o linie analogă. În fine, consemnăm atitudinea sa politică : a militat pentru confederarea cetăților ioniene în lupta contra cuceritorilor perși. Era atitudinea unui iubitor al *demos*-ului ; în adevăr, cum rezultă dintr-o relatare a lui Herodot, care are în vedere în mod expres și Miletul (dar atinge o perioadă ceva mai nouă), în Ionia alternativa politică era : ori atitudine prodemocratică, ori una de supunere față de perși[1].

În conștiința unei personalități care cumula cunoștințe de fizică și cunoștințe despre putința unei viziuni fizicale asupra naturii, înțelegerea față de conflictul social-cultural la care asista, luciditatea inutilității explicației teologice și

---

* Th. Papadopol, cercetînd cugetarea celor „șapte înțelepți", crede a putea eticheta ideologia lor ca fiind în general democratică. (V. *Începuturile ideologiei democrate antice*, în „Revista de filosofie", nr. 10, 1968, passim). Cum am văzut, aprecierea se confirmă doar la unii, iar nu la toți, cum crede Th. Papadopol.

[1] Herodot IV, 137 ; v. și R. Cohen, *Athènes, une démocratie*, Paris, Fayard, 1930, p. 69—70.

a imperioasei cerințe politice de a renunța la ea, simpatia pentru cei socialmente interesați în această renunțare, într-o asemenea conștiință, spunem, erau concentrate toate condițiile spre a face ca apariția materialismului filosofic, drept transformare a unei putințe în act, să constituie o *necesitate*. Presiunea spirituală eficientă a unei atare necesități putea găsi un cîmp de acțiune doar în minți alese. Conștiința filosofică este revendicată social, dar produsă individual.

9. Dedublarea socială și ideatică de care vorbim e subordonată entității unitare de *pòlis*. În secolul ce se află în atenția noastră, Cetatea greacă este deja o consistentă realitate, ca monadă economico-socială, ca normă juridico-politică de ordine civică, unitară și coerentă, ca principiu ideologic component al mentalității membrilor ei. Luptele politice, oricît de violente, își au rațiunea lor în cadrul coordonatelor menționate mai sus, nu în afara lor, cu atît mai puțin împotriva lor. Fenomenele de conștiință traduc în limbajul care le e propriu această stare de fapt. Cum statutul *pòlis*-ei *își soarbe autoritatea din legi* — încă nescrise — armate religios, nu poate fi vorba, în pomenitele conflicte, de *mișcare colectivă* antiteistă. Un partid politic care să atace statutul religios, ca atare, al *pòlis*-ei ar fi la fel de puțin posibil ca unul ce ar urmări nimicirea ei fizică. În numele unei anumite linii politice, pot să se exprime manifest critici la adresa unui anumit mod de a angaja divinitatea tutelară, dar nu mai mult. Militanții care susțin o politică democratică pot fi, unul sau altul, adepți ai antiteismului, dar acesta nu poate fi aflat în proporție de massă. Filosoful materialist poate fi și om politic, dar construcția sa filosofică rămîne într-o sferă de difuziune ideatică ce nu e coextensivă cu aceea a politicii la care a aderat, deși se poate observa că, în ultima instanță, politica preferată degajă căile filosofiei sale și, la rîndul ei, aceasta din urmă nu rămîne fără efecte politice. Repetăm : materialismul timpului ca meditație antiteistă, este, în raport cu starea de spirit a colectivității politice democratice, sublimarea într-o formulă netă și intenționat conturată a ceea ce s-a putut afla dincolo, cel mult într-o modalitate difuză,

semiconştientă, contradictorie. Ca atare, ca produs al extremei consecinţe logice, el e susceptibil să angajeze doar individualităţi, nu colectivităţi.

10. Cel ce investighează factorii motori ai apariţiei filosofiei greceşti, în Ionia secolului VI, va trebui să nu neglijeze factorul *tensiune*. El transpare din încordarea fără precedent a năzuinţelor şi pasiunilor social-umane care au învolburat atunci cetatea. O asemenea încordare existenţială a supus şi minţile la o concentrare simetrică. Or, actul de abstractizare filosofică este maximum de încordare logică de care e capabilă cugetarea. Reprezentarea mitică are pentru individ caracter *nativ*. Aici accentul cade pe reflecţie colectivă *pasivă*. Este o iniţiativă ce n-are adversar sau, dacă vrem, adversarul ei este rezistenţa brută a forţei fizice, naturale sau umane. Filosofia autentică, asemenea actului poetic sau invenţiei ştiinţifice, nu este nativă, ci dobîndită printr-un chinuitor efort *activ* al minţii. Ea arată mai întotdeauna spre individ, spre eul creator ce s-a ridicat deasupra colectivităţii sale cu un cap, uneori „cu capul care i-a fost tăiat", cum ar spune Stanislaw Jerzy Lec. Este întotdeauna în duel cu altul, chiar prieten, sau cu sine, este rezistenţă ofensivă, nu brută, ci patetică. În acest început de secol, cugetarea unui ionian fără linişte, geometru şi filosof, a apărut ca tipică pentru spiritul propriu întregii cugetări greceşti: acela „al aspiraţiei către o cunoaştere prin certitudini", avînd, în acelaşi timp, „conştiinţa faptului că pentru om cunoştinţa ştiinţific dovedită nu este singura modalitate a cunoştinţei"[1]. Nu e singura, căci mai există şi cea filosofică.

Apariţia filosofiei greceşti reprezintă o inversare în sfera condiţiei spirituale. Străvechea înţelepciune, „domestică" se legăna în îmbrăţişarea legendelor despre real. Omul contemplă sensul lumii dat în poezia homero-hesiodică, dar, întrucît acest sens e comunicat de mit şi se vrea epuizat în acesta, întrucît apare ca jucîndu-se pe o scenă ce depăşeşte pe om, acesta prea puţin îl *gîndeşte*. Prin

---

[1] Karl von Fritz, *Grundprobleme des Geschichte der antiken Wissenschaft*, W. de Gruyter, Berlin — New York, 1971, p. 759.

contrast, filosofia, indiferent de orientare — ca act prin care omul construieşte ceea ce mintea sa pretinde a fi de ordinul sensului lumii — e act de preluare, prin filosof, a misiunii generatoare de sens. Filosofia este saltul din domeniul sensului recepţionat în domeniul invers al sensului conferit.

Filosofia în genere, cea materialistă îndeosebi, uimeşte dar şi nelinişteşte. Nu comite ea oare *hýbris*, crima de nesocotire a prerogativelor divine, trufaşă aspiraţie a omului de a se înălţa peste condiţia sa, de a se institui mai puternic, mai liber decît îi este îngăduit? Theognis, pentru care „*hýbris* e cel mai mare rău"[1], denunţă „vanele speranţe"[2] ale celor ce cred „a şti" ceea ce e doar de competenţa zeilor. Cînd însă filosoful materialist, ca Anaximandros, tratează corpul universal ca pe un bulgăre substanţial pe care cutează să-l „spargă" în inele, comite cel mai temerar gest de *hýbris*.

Materialiştii epocii, mai mult decît filosofii nematerialişti, scoteau tainele naturii de sub imperiul insondabilei iscusinţe divine şi le aduceau „în bătaia" dibăciei iscoditoare umane. Împotriva a ceea ce avea să creadă Platon şi după el mulţi, pînă azi, filosofia materialistă a acestei epoci a fost un mare şi îndrăzneţ act de consacrare practică a *spiritului*. E grăitor în acest sens faptul că primul filosof a fost şi geometru. Teorematica lui Thales, matematica în genere este orgoliul substanţei noetice. Ea presupune „o purificare interioară a spiritului care, în urma deşteptării sale, se leapădă de elemente străine (de servituţi mitice — N.N.) ... păstrînd numai ce îi este propriu"[3].

Ruptura de tradiţie, considerarea corpurilor perceptibile drept cu totul altceva decît ce păreau a fi, preluarea poverii unei imense responsabilităţi mentale, iată ce pretindeau primii materialişti greci să întreprindă concetăţenii lor. Pentru atunci, cutezanţa de a se cere aşa ceva, de a se

---

[1] Theognis, *Prima elegie*, Fr. 3.

[2] *Ibidem*, Fr. 2.

[3] *„Achile" — Paradoxele eleate în „fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1969, p. 246.

pune în circulație o schemă făurită de om, pot *fi* calificate drept miraculoase.

11. Tabloul schițat mai sus, în care se reliefează atît de viguros apariția lui Thales din Milet, cuprinde însă, în linii mari, elemente care conduc spre înțelegerea unor evenimente de dincolo de persoana lui, în timp și spațiu. Este vorba de întreaga etapă preclasică a filosofiei grecești, de la milesieni la Empedocles și Anaxagoras. Grecia Mare, Elea, Efesul, Colofonul, Agrigentul, mai apoi Atena — cetăți unde filosofii etapei vechi au fost primii — au trecut prin coordonate istorice analoge. În cadrul acestor coordonate, devin inteligibile variatele atitudini, cum ar fi reacția filosofico-religioasă a lui Pythagoras, fizicalismul lui Heraclit, sau înclinarea unui Anaxagoras concomitent către fizical și noetic.

III

FIZICALISMUL INIȚIATORILOR

Cel mai iute e spiritul, căci aleargă pretutindeni Cea mai tare e necesitatea, căci domnește peste toate. Cel mai înțelept e timpul, căci descoperă toate.

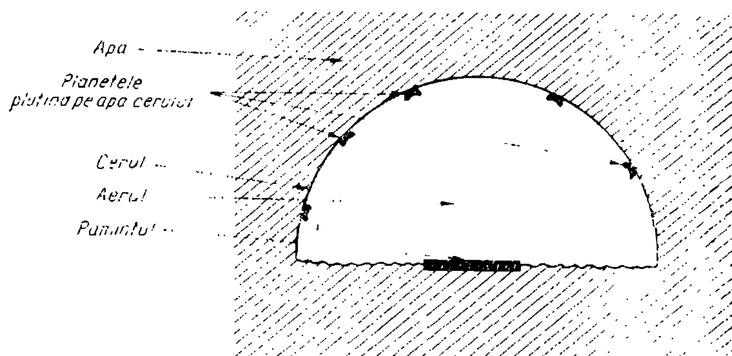
Thales din Milet (D. L. I, 35.

1. *THALES DIN MILET* (aprox. 640—550 î.e.n.) aparține, sub raport spiritual, după cum s-a arătat, acelei societăți dinamice, depozitară de energii proaspete, ce se dezvoltă în acest veac în cetățile portuare ale Ioniei. Ar fi fost primul căruia i s-a dat numele de înțelept. Despre preocupările sale am vorbit mai sus. Sub raport biografic, cel mai semnificativ e faptul că a călătorit vreme îndelungată în Orient, că o mare parte din răstimpul absenței sale din Grecia l-a petrecut în Egipt. Cercetările mai noi arată cu maximă probabilitate că Thales a putut prevedea o eclipsă totală de soare (probabil cea din 28 mai 585), comentînd tabelele astronomice babiloniene[1].

2. Pătruns de spiritul năzuințelor anticonservatoare ale *demos*-ului, Thales s-a orientat către gîndul potrivit căruia ieșirea din modul de viață tradițional se leagă de părăsirea vechii viziuni asupra cerului și zeilor. Se va fi gîndit că ruptura de vechiul mit o poate săvîrși cel mai bine chipul unui univers în care forța germinativă și constitutivă de lucruri să nu aparțină zeilor, ci chiar lucrurilor arătate de legende ca fiind făurite de zei. Toate ar avea o origină corporală comună și totodată o substanță actuală comună, tot de ordinul perceptibilității, o substanță care s-ar păstra mereu aceeași de-a lungul tuturor schimbărilor și a cărei

---

[1] Lenis Blanche, *L'éclipse de Thalès et ses problèmes*, în „Revue philos. de la France et de l'étranger", nr. 2, 1968, passim.



Schema Universului la Thales

forță productivă s-ar împlini în virtutea propriei necesități. Aceasta ar fi apa, „element și principiu al lucrurilor".

Nu sînt încă formulate conceptele de materie sau materialitate. Milesianul are în vedere unitatea lumii, o unitate legată de un ansamblu dat de însușiri perceptibile. Conceptele de mai sus apar cercetătorului modern care studiază pe Thales, în formă *practică*, în enunțul său de apă universală, dar nu în formă *teoretică*. Nu avem definiția lor.

Principiul apei este chemat să dea un fundament teoretic, fizic al raportului dintre diversitatea și unitatea Universului, într-o modalitate ce are un antecedent mitic, contrapunîndu-se în același timp acestuia, în primul rînd prin opoziția dintre fizic și mitic. Pe de altă parte, gîndirea mitologică recunoaște în lume diversitatea și armonia dar fără nici o preocupare privitoare la relația dintre ele. Tocmai de aceea, ele sînt închipuite în mod capricios, cînd ca ființînd laolaltă, cînd ca succedînd una alteia, lipsite în fond și una și cealaltă de orice stringență. Fiind imaginate ambele ca efecte ale unor voințe divine superioare lor, se presupune că zeii pot oricînd interveni spre a modifica starea existentă a lucrurilor. Există ordinea mișcării soarelui, dar Hera o poate modifica după dorință[1], Atena

[1] *Iliada*, XVIII, 230–233.

de asemenea[1], Zeus cu atît mai mult[2]. Există o anumită ordine a corpurilor cerești, pe care Zeus o poate interverti[3]. Conceptul thalesian de „apă", prin contrast cu toate acestea, reprezintă afirmarea relației necesare dintre ordinea unitară a lumii și diversitatea acesteia, în sensul că ambele sînt luate ca atribute ale substanței unice.

La filosoful din Milet, substanța universală „persistă în ciuda schimbărilor suferite", după cum relatează Aristotel (Thales, fr. A 12).

E așadar implicit recunoscută legătura dialectică dintre unitatea materială a lumii și diversitatea ei calitativă. Diversitatea apare ca multiplicitate *în* unitate. Este o descoperire filosofică fundamentală, chiar dacă deocamdată lipsită de o explicitare definitorie. Unitatea implică legătura între ceva și altceva, adică multiplul. Atîta vreme cît unitatea și diversitatea sînt date ca atare, în mod disjuns, temeiul lor rămîne în afara substanței unitare, ceea ce implică un factor volitiv extramaterial, în speță mitic. Thales a prezumat caracterul material al unității și a presupus legătura dintre unitate și multiplicitate ca *necesară*, neputînd fi călcată. Nici una din cele două laturi ale contradicției și nici identitatea dintre ele nu sînt încă la Thales concret întemeiate.

În acest punct, o remarcă a elinistei Clémence Ramnoux. În concepția lui Thales, caracterul monist al principiului are destinația nu de a reuni forțe sau corpuri ireconciliabile, ci de a aduce laolaltă ceea ce e *dispersat*[4]. Spre deosebire de autoarea franceză credem că această teză nu e comună tuturor ionienilor. Imediat după Thales, continuatorul său Anaximandros va introduce tema unității celor opuse. Thales ne apare mai arhaic decît succesorul său, mai aproape decît acesta de reprezentarea mitică, populară a Universului : un Univers fără tensiuni lăuntrice.

---

[1] *Odiseea*, XXIII, 305–309.

[2] *Iliada*, II, 405.

[3] *Iliada*, VIII, 19–27.

[4] Clémence Ramnoux, *Le développement anti-logique des écoles grecques*, în „La dialectique. Actes du XIV[e] congrès des sociétés de philos. de langue française", P. U. F., Paris, 1969, p. 42.

3. Intim legată de problema de mai sus este aceea a raportului materie-spirit. O enunțare a vreunui raport între ele nu ne-a dat filosoful milesian și nici nu pare să fi văzut aici o problemă conturată ca atare. El a vorbit într-un fel din care pare să rezulte că socotea și lucrurile neînsuflețite ca avînd „suflet", dînd ca exemplu magnetul și chihlimbarul. Puterea de atracție a acestora ar fi vădit însuflețirea materiei. Această însuflețire ar fi o trăsătură generală a materiei. Dar tocmai prin aceasta apare, credem, deosebirea dintre Thales și reprezentarea mitologică, potrivit căreia sufletul ar fi ceva de sine-stătător. Cercetarea lui Erwin Rohde sprijină acest mod de a vedea[1]. Era vorba, într-o ipostază a reflecției mitice, de sufletele celor morți, despre care poporul își închipuia că rătăcesc în jurul mormintelor și care uneori se transformă în demoni, în șerpi etc. Personificat, sufletul devenea mica zeiță Psyhè, vizată de ștrengăriile lui Eros. În fine ca suflet al lumii, neindividualizat, apare cu semnificația de funcție vitală a Universului, asimilată naturii divine a acestuia și ca atare supra-adăugată corpurilor materiale. Eliminînd deci ideea autonomiei sufletului, filosoful care în această epocă e departe de a se gîndi că unitatea materială a lumii nu exclude însușirea spiritului de a fi deosebit din punct de vedere calitativ, ajunge la a nu distinge în fapt „sufletul" (spiritul) de materie; nu-i mai rămîne, odată ce a prezumat caracterul primordial al celor fizice, decît să presupună „sufletul" ca însușire generală a fizicalului. Acesta e hylozoismul lui Thales, hylozoism care așadar ne apare ca formă primitivă inevitabilă a materialismului în problema materie-spirit. Observația lui Burnet în conformitate cu care „distincția dintre materie și spirit nu fusese încă simțită"[2] de către Thales e întemeiată doar cu precizarea că distincția e absentă în condiția în care fusese eliminată accepțiunea mitică a sufletului și a rămas în fața filosofului spiritualitatea ca viață sau ca gîndire sălășluind în trupuri materiale

[1] Erwin Rohde, *Psyché*, ed. franceză, Paris, Payot, 1928, passim.
[2] J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, ed. franceză, Paris, Payot, 1919, p. 16.

și numai acolo. E vorba deci de materie, care nu e văzută ca distingîndu-se de altceva decît de ea însăși, iar nu de o „unitate nemijlocită a materiei și vieții", cum cred Überweg-Heinze[1], enunțare în care materia și viața apar pe picior de egalitate și care atribuie vechiului filosof o capacitate analitică pe care n-a avut-o. Cît privește nemurirea sufletului de care pare să fi vorbit Thales ea apare o afirmație firească: dacă materia e nemuritoare iar sufletul e o proprietate inerentă materiei, atunci firește e și el nemuritor.

4. Dar aserțiunea lui Thales după care totul ar fi plin de zei? Unii autori, ca Burnet, nu-i acordă nici o importanță, considerînd-o ca o simplă maximă. Dealtfel, după Aristotel, afirmația ar fi avut sensul de a proclama existența universală a sufletului. Potrivit părerii lui G. Cogniot, enunțul n-ar face decît „să traducă punctul de vedere după care materia este prin ea însăși animată"[2]. Autorul francez dă în fond o versiune „nearistotelizantă" a enunțului lui Aristotel. Principalul e însă altul: în concepția lui Thales zeii nu au o putere cît de cît relevabilă în viața omului. Sînt poate închipuiți de către filosof ca un fel de fantome, capabile să joace omului anumite renghiuri, dar neglijabile; poate o reluare poetică a tematicii religioase populare. Reținem următoarea observație a lui Hegel: „problema dacă Thales a crezut în Dumnezeu nu ne privește. Aici (adică în definirea poziției filosofice a lui Thales — N.B.) nu e vorba de presupuneri, credință, religie populară, ci exclusiv de determinarea filosofică a existentului absolut. Și dacă Thales ar fi vorbit despre Dumnezeu ... ar fi un cuvînt gol, lipsit de conceptul său"[3]. Dacă ținem seamă de cele relevate mai sus, dacă amintim că în structura Universului, așa cum o vedea Thales, zeilor nu li se rezervă nici un loc, trebuie să respingem și acea interpretare potrivit căreia Thales ar fi fost panteist. Este un

[1] Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 47.

[2] Georges Cogniot, *Le matérialisme gréco-romain*, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 21.

[3] G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, vol. XIII, Berlin, Dunker und Humblot, 1840, p. 202.

anacronism modernizant ce atribuie capacității teoretice a acestor secole valori pe care, neîndoielnic, nu le-a avut.

Oricum am interpreta enunțul lui Thales referitor la zei, socotim hotărîtoare o împrejurare care a scăpat cercetătorilor. Pretutindeni, afirmă filosoful, lumea e apă, așadar spațiul cosmic posedă omogenitatea apei. De-a lungul vremurilor au loc, constant, transformările tuturor celor diferite, *din* și *în* apă. Ritmul schimbărilor, întotdeauna identic cu sine, are drept corolar teoretic omogenitatea timpului. Dintr-o asemenea viziune au dispărut „zonele" mitic-diferențiate și, odată cu ele, calificarea homerică a spațiului; a timpului, așijderea. E unul din actele teoretice, demitizante, de seamă ale noului fizicalism. În nici un caz, așadar, enunțul „totul e plin de zei" nu putea avea o funcție teoretică mai însemnată decît sentența „totul e plin de apă". Ba chiar dimpotrivă, dacă ținem seamă de faptul că apa e entitatea înglobantă. În cea mai teologizantă dintre interpretări, zeii *nu pot fi luați mai mult* decît ca niște obiecte acvatice, ca toate celelalte, secunde în raport cu apa primordială dar, spre deosebire de ele, neproducătoare de efecte. Am numit *antiteism* acea primă fază a ireligiozității în vechea Grecie, constînd în faptul că zeii, chiar dacă nu sînt încă negați, sînt subordonați „elementelor" și *despuiați de funcțiuni*.

5. În gîndirea lui Thales, afirmarea materialității lumii se leagă și de năzuința filosofului de a afla unele din constantele matematice, în speță geometrice, care guvernează relațiile dintre obiecte. Este recunoașterea existenței unor relații măsurabile laice iar nu tainice între lucruri; relații cognoscibile, avînd caracter de generalitate și fiind susceptibile de a fi exprimate în anumite formule (teoreme). Pe această cale începe să fie făurit un nou instrument epistemologic, încă foarte slab, de luare în stăpînire de către om a unor fenomene care păruseră a fi anterior posesie a zeilor. Ideea de demonstrație matematică în care intră și cerința rigorii logice și aceea a preciziei exprimării, era un succes al științei incipiente. Or, spune E. Stamatis, „genialul descoperitor al principiului care cere ca dovada matema-

tică să aibă caracter de necesitate a fost Thales din Milet"[1]. La instrumentul teoretic l-a adăugat pe cel de „laborator" : a studiat cerul pe o sferă masivă pe care erau înscrise corpuri astrale[2].

6. Remarcăm și un element dialectic în conceptul thalesian de apă. „Sufletul" este pentru Thales în primul rînd mișcare, iar afirmarea caracterului universal al sufletului înseamnă probabil, în primul rînd, afirmarea caracterului universal al mișcării. Indicînd apa drept substanță fundamentală actuală a lucrurilor, milesianul a căutat să exprime astfel nu numai ceea ce numim noi materialitate a lumii dar și accentuata mobilitate a acesteia, fluența cu care se pretează materia la adoptarea de variate forme.

7. În istoria categoriei de materie, momentul Thales ne apare caracterizat prin faptul că pentru prima dată, în Grecia, formarea și funcționarea lumii este explicată, în opoziție cu reprezentările mitologice, printr-o substanță materială. Dar, observăm, nu avem încă noțiunea materiei ca *abstracție*. Nu avem încă nici o definiție. Filosoful întreprinde un anumit proces logic de sinteză a unor note esențiale ce exprimă însușiri ale lucrurilor — perceptibilitatea, transformabilitatea asimilată ideii de fluiditate —, dar și neesențiale, ca prezența în ele a umidității. Unele note au caracter abstract, ca cele de increabilitate sau de eternitate, dar ele apar ca un dat și atît. Procesul de generalizare nu merge mai departe, nu duce la conceptul abstract, ci la un fel de semn ancorat mecanic într-un anumit concret, în speță în acela ce-i pare cel mai potrivit pentru o asemenea operație: apa. Dar prin faptul că apa e prezumată a fi esența și a acelor lucruri care nu apar simțurilor noastre ca acvatice — de pildă piatra — avem a face cu o cugetare de tip nou, o cugetare despre imperceptibil, despre ceea ce e doar *inteligibil*. Prin faptul că un concret sensibil — apa — a căpătat o funcție inteligibilă, funcție de universal al *tuturor* lucrurilor, în contrast cu imaginea

[1] Evangelos Stamatis, *Über Thales von Milet*, in „Das Altertum", nr. 2, 1960, p. 102.

[2] G. Aujac, *La sphéropée, ou la mécanique au service de la découverte du monde*, in „Rev. d'histoire des sciences", XXIII, 2, 1970, p. 94.

lor sensibilă, avem de a face cu un act filosofic. Este teorie, chiar dacă nu are încă *formă* teoretică.

Principalul aport *filosofic* al gînditorului constă în faptul că, spre deosebire de perioada mitică anterioară, cînd se punea doar întrebarea asupra *provenienței* lumii, el caută să explice și în ce constă *substanța actuală esențială* care îi asigură unitatea. Dar acest raport, ca de la materie primă la obiecte fabricate, indică deocamdată un fel de spirit meșteșugăresc în operația filosofică întreprinsă. Gînditorul se îndreaptă spre universal pe calea care e mai degrabă aceea ce merge de la parte la tot. Principiul său, apa, e încă tributar poziției *întregului față de parte*. De aceea apa este la el *element*, stoiheìon-στοιχεῖον, termen care în această perioadă, pe lîngă „literă", poate să indice și „un obiect între altele, dispuse într-o serie". Στοῖχος înseamnă un rînd de materiale, de lucruri, de numere[1]. Așadar, lingvistic, e indicat raportul dintre *parte* și *tot*, raport care printr-un gen de translație logică încărcată de echivoc ne este dat drept raport între *individual* și *universal*.

Thales a fost primul cugetător în sfera teoriei filosofice. Dar theoria — θεωρία, a avut la început înțelesul de misiune a unei cetăți în *afara* ei, apoi privire a *omului* în afara lui, „călătorie" mentală. Are valoare simbolică faptul că prima *theoria*, ca expediție mentală a unui cugetător în afara empiriei sale, în sfera abstracțiilor, coincide cu prima *theoria* ca ieșire a călătorilor ionieni din lumea încremenită a vieții sociale ancestrale populată de daimoni[2].

8. *ANAXIMANDROS* (aprox. 610—546 î.e.n.) aparține și el stratului popular de tehnicieni, neguțători și navigatori milesieni.

O acțiune de colonizare în vremea lui era legată de preocupări comerciale. Or, după o relatare a lui Aelianus, el s-a aflat în fruntea grupului de milesieni care a întemeiat colonia Apollonia pe țărmul trac al Mării Negre. Tehnica

---

[1] V. J. Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, Alcan, 1906, p. 260, n. 642.

[2] Vd. G. Redlow, *Theoria*, Berlin, Deutsch. Verlag d. Wissensch., 1966, p. 22–24.

vremii era mult solicitată de trebuințele călătorilor în general, ale navigatorilor în special. Aceștia aveau nevoie de instrumente de orientare în timp și spațiu. Anaximandros e desemnat de tradiție ca făuritor al unor asemenea instrumente: un gnomon*, o sferă „cerească", apoi o hartă, prima în istoria Greciei.

9. *Àpeiron* (ἄπειρον), principiul filosofic prim conceput de Anaximandros reprezintă, în raport cu noțiunea thalesiană de apă, un anumit progres, credem, în istoria viziunii „fizicale" asupra lumii, viziune care genera treptat categoria filosofică de materie. I s-au atribuit variate accepțiuni: infinitate a materiei în timp, infinitate a materiei în spațiu, materie infinită, materie indeterminată calitativ. Controversa dacă semnifică *infinit* ori *indeterminat* a început încă în antichitate. Dezbaterile desfășurate conduc în zilele noastre spre un sens foarte apropiat de cele date de doxografii Simplicius și Alexandros din Aphrodisias: o materie omogenă, avînd o anumită determinație, pentru noi greu descifrabilă, dar oricum deosebită de cele patru elemente — pămîntul, aerul, apa, focul — și numai în acest sens nedeterminată, sau mai bine zis nedefinită în raport cu ele. Poate ceva *intermediar* între ele, înrudită cu Haosul hesiodic, după cum crede Abel Rey[1]. Evidențiem patru note distinctive: àpeiron ca materie primordială necreată și nepieritoare și „nimic altceva decît materie (*hyle*)", după cum spune Aëtios (fr. A 14); àpeiron ca anumită materie *concretă*; ca ceva *deosebit* de oricare din substanțele materiale din natură; ca *generator* al substanțelor naturale menționate: apa, aerul, pămîntul, focul. Din *àpeiron* derivă Universul actual, ca și alte universuri care l-au precedat în timp sau care vor urma după el.

Ca și Thales, continuatorul său a socotit că explică unitatea „fizicală" a lucrurilor în multiplicitatea lor, presupunînd o substanță comună concretă. Din punctul de vedere

---

* Alcătuit dintr-o vergea verticală înfiptă în centrul unei plăci circulare, gnomonul a început prin a sluji la determinarea subdiviziunilor zilei.

[1] Abel Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, Albin Michel 1933, p. 60 sq.

al caracterului concret al noţiunii de materie ne aflăm aşadar pe acelaşi plan explicativ ca şi la Thales. Sîntem încă în cadrul logic în care raportul dintre materie şi lucrurile materiale e considerat ca raport de la întreg la parte. În acest sens, confirmarea de ordin filologic pe care ne-o sugerează Rivaud e izbitoare. Se ştie, ne-a spus-o Teofrast, că Anaximandros a folosit, primul, termenul de ἀρχή-arhè- (principiu), *àpeiron* fiind principiul tuturor lucrurilor. Or, arată autorul francez, *arhè* înseamnă în perioada veche primul termen al unei grupări; e începutul, cel ce stă în frunte[1]. Ca şi în cazul lui *stoihèìon*, conceptul se referă la o colecţie, *arhè* fiind ceea ce prezidează totalitatea, comandînd componentele acesteia.

Concretul lui Anaximandros nu mai e însă concretul lui Thales. Vedem chestiunea astfel: problema era să se explice cum se diversifică materia unitară, păstrîndu-şi unitatea. Ea trebuia luată astfel încît să poată fi închipuită ca posedînd două serii de însuşiri: unele care să aparţină substanţei prime generale, originare, altele proprii formei concrete date. Era uşor să susţii că apa provine din foc, arătînd că o ardere generează aburi, deci umezeală. Dar dacă aveai în vedere o cîtime de apă dintr-un oarecare vas situaţia se complica, deoarece ea nu înfăţişa trăsături proprii, deosebite de acelea ale presupusului tot originar. Ea era şi rămînea ceva determinat din care era greu de presupus că se desprinde *altceva,* de asemenea determinat. Pentru ca diverse substanţe fizicale determinate să derive din ceva comun, trebuia ca această substanţă comună să fie deosebită de substanţele derivate. Trecerea unui determinat spre alt determinat nu poate să aibă loc decît prin atingerea unui punct în care substanţa să fi încetat a mai avea prima determinare fără s-o fi dobîndit încă pe a doua, aşadar a unui punct de indeterminare. Trecerea de la o determinare la alta include aşadar indeterminarea, alteritatea, contradicţia. Considerînd diversitatea lumii şi trecerea diferitelor determinate unele în altele, acceptînd că în toate aceste treceri apare momentul indeterminatului, re-

---

[1] A. Rivaud, *op. cit.*, p. 96.

zultă că ceea ce este comun tuturor trecerilor este prezența în ele a condiției de *indeterminat*. Acesta devine astfel *principiu*, punct nodal esențial al tuturor trecerilor spre calități determinate și, prin extensiune, al înseși determinațiilor diverse ale lucrurilor. Dat fiind că àpeiron e o substanță ce nu are nici una din determinațiile fizicale curente, distanța ce-l separă de orice calitate e mai mică decît aceea ce separă o calitate de alta, ca spre pildă, apa universală thalesiană și calitatea lucrului nonacvatic ce ar „descinde" din apă. Este principiu nu numai al *unității* materiale și diversității lumii, dar și al *trecerii* de la unitate spre diversitate, momentul dialectic al acestei treceri. O observație a lui Ch. Werner, reluînd dealtfel părerea exprimată în același sens de Burnet, întărește interpretarea noastră. E vorba de celebra frază în care Anaximandros vorbește de raportul dintre *àpeiron* și lucruri, ca avînd caracterul *ispășirii unei nedreptăți* (fr. B 1). Dacă s-ar admite ca element primordial apa, care e umedul și recele, deci numai o latură a contrariilor, așa cum le vedea Anaximandros și după el toți urmașii săi greci (umed—uscat, rece—cald) ar însemna, spune Werner, că nedreptatea ar fi triumfat. „Trebuia deci ca substanța să fie nu unul din termenii contrarii, ci ceva mai adînc din care se nasc contrariile și în care ele se resorb"[1]. Din constatarea autorului citat rezultă că prin indeterminat — *àpeiron* — se restabilea echilibrul între contrarii. Autorul elvețian observă deci în formula lui Anaximandros o îndreptare a tezei lui Thales, în sensul includerii în noțiune a contradicției. Dar, după cum am arătat, aceasta are loc într-un sens mai complex decît cel văzut de Werner, dînd *àpeiron*-ului un conținut dialectic mai bogat.

Filosoful nu acceptă ca noțiunea de „materie" să coincidă cu noțiunea vreuneia din substanțele fizicale comune: principiul *àpeiron* indică *efortul său de a se îndepărta de concret*, prim pas spre noțiunea abstractă de materie, dar nu mai mult, căci *àpeiron* ca și apa lui Thales, *nu abandonează încă terenul concretului*. Părerea contrară, susținută

[1] Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938, p. 23.

de unii, nu găseşte sprijin în texte. Dealtfel, observă C.J. Classen, e greu de atribuit un asemenea gen de abstracţie unui gînditor atît de timpuriu[1].

10. Locul lui Anaximandros în istoria categoriei de materialitate e determinat nu numai de gradul de maturitate logică al ideii sale de „materie", ci şi de sfera ei de aplicaţie. Ca şi la Thales, această sferă cuprinde şi fenomenele cereşti; dar, depăşind pe Thales, ea este extinsă şi la domeniul faptelor biologice. Animalele, afirmă Anaximandros, ar proveni din umezeala încălzită de soare, iar omul, născut şi el într-un mediu acvatic, s-ar fi maturizat — ca specie — în interiorul unei varietăţi de peşti. Această formulă, cu toată lipsa ei de valabilitate biogenetică, ne înfăţişează totuşi embrionul unei teorii biologice „fizicale" cu sens filosofic materialist şi naiv-evoluţionist. Ea elimină din domeniul biologic intervenţia supranaturalului. Prin lărgirea sferei de aplicaţie a cauzalităţii de ordin fizical, teoria lui Anaximandros accentuiază şi mai mult caracterul decorativ al prezenţei zeilor, despre care se pare că filosoful nostru a vorbit, ca şi Thales dealtfel, dar într-un sens probabil mai mult simbolic.

11. Anaximandros a explicitat reflexia asupra dinamicităţii, proclamînd „principiul mişcării" ca principiu generator, cu caracter etern. Istoria propriu-zisă a conceptului de mişcare începe, aşadar, odată cu cel de-al doilea filosof milesian. Deocamdată nu avem nici o definiţie a mişcării, nu avem nici o enunţare cu privire la cauza ei generală. Mişcarea e arătată ca fiind *intrinsecă lui apeiron*, e deci înţeleasă ca *automişcare* a substanţei fizicale, marcînd o nouă notă dialectică.

12. Naşterea şi dispariţia lucrurilor sînt arătate a se desfăşura „potrivit cu necesitatea" (fr. B 1). Chiar dacă nu ne pare posibil să interpretăm această expresie în sensul conceptului de *lege necesară*, cum procedează A. Rey[2], care aici anticipează, ne aflăm totuşi pe cît se pare în faţa ideii primare, elementare, primitive de *ordine necesară*

[1] C. J. Classen, *Anaximander*, în „Hermes", Wiesbaden, Band 90, 2, 1962, p. 162.
[2] A. Rey, *op. cit.*, p. 83.

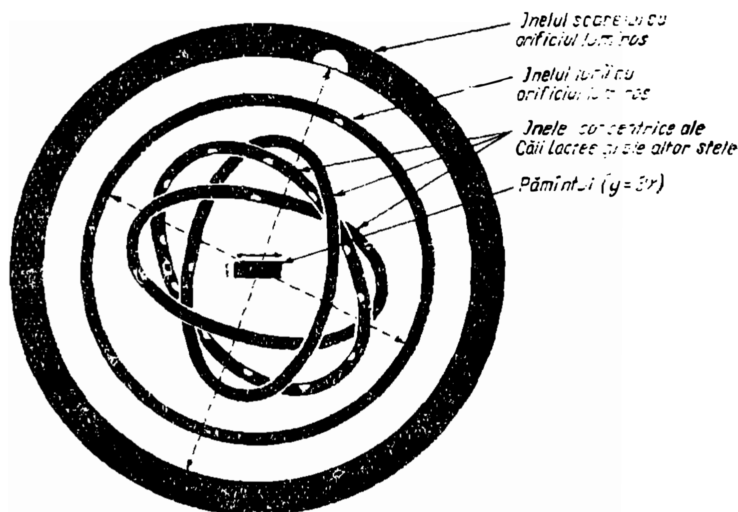
a naturii. Cugetare liminară în care se mai păstrează ceva din sensul afilosofic, mitologic al lui *anànke* (ca fatalitate), dar în care se arată şi filosoficul: e prima pîlpîire, vag conturată, a conceptului materialist de necesitate, ca *legitate*, în faza timpurie a implicaţiei. Poate mai apropiat de acest spirit al interpretării este Nestle, care vede în textul fragmentului B1 afirmată ideea unei justiţii supreme ce asigură ca, în disputa pentru existenţă a lucrurilor de-a lungul timpului suveran, ele să-şi cedeze unele altora locul şi să dispară după ce au ajuns să fiinţeze[1]. Amestec deci de necesitate a transformării, prin conservare a substanţei, şi de spirit mitologic (al „dreptei împliniri").

Să asociem însă acest vag concept filosofic al necesităţii de preocuparea constantă a urmaşului lui Thales, în virtutea căreia este schiţată o vastă geometrie cosmică, sferică, susţinută de un sistem complex de inele, în interiorul căruia anumite raporturi numerice statornicesc dimensiunile, forma şi poziţia reciprocă a corpurilor cereşti. Necesitatea, chiar vag concepută, a fost abordată în chip aritmo-geometric. Universul însuşi începea să fie gîndit în spirit matematic, o adevărată „revoluţie intelectuală", cum spune Jean-Pierre Vernant[2].

13. Capacitatea dialectică novatoare a filosofului nostru se manifestă şi în problema contradicţiei. Naşterea Universului din *àpeiron* primitiv se datorește existenței în sînul său a două forţe contrarii, caldul şi recele, a căror înfruntare reciprocă a declanşat procesul de formare a lumii. Anaximandros, după cum spune Simplicius, crede că lucrurile s-au născut „din diferenţierea contrariilor, datorită mişcării eterne" (fr. A 9). Anaximandros nu a enunţat un principiu general ontologic al contradicţiei. Rolul generator al contradicţiei pare să fie la el limitat la procesul de constituire al Universului, iar contrariile ar fi doar caldul şi recele, uscatul şi umedul. Principiul contradicţiei este deci deocamdată implicat iar raza sa de acţiune limitată.

[1] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Kröner, Stuttgart, ed. a II-a, 1942.

[2] J.-P. Vernant, *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque*, în „La Pensée", nr. 109, 1963, p. 84–85.



Schema Universului la Anaximandros

Raportul dintre mișcare și contradicție este neclar. Ele apar însă de mai multe ori legate laolaltă. Consemnăm una din acele indistincții care mărturisesc stadiul primitiv în care se află deocamdată procesul de dezvoltare al categoriilor, dar care e totodată și forma primară, brută, de sesizare a unui mare adevăr, încă neexplicitat, acela al indisolubilei relații dintre contradicție și mișcare.

14. Să considerăm în sfîrșit acea spectaculoasă și în același timp ciudată teorie a inelelor[1]. Ele închid înlăuntrul lor focul, ca unele ce sînt provenite din sfera universală de foc desprinsă cîndva din *ápeiron*. Sînt destinate să explice, în concepția lui Anaximandros, fenomene și însușiri cosmice atît de variate, precum: caracterul *circular* al Căii Lactee, caracterul *luminos* al astrelor; *unitatea de natură a stelelor, soarelui* și *lunei*, *mișcările* aparente ale astrelor, faptul că unele astre „se mișcă" într-o *ordine*

[1] Vd. lucrarea noastră, *Primii materialiști greci*, București, Ed. de Stat, 1950, cap. *Anaximandros*.

comună (stelele „fixe"), că altele au, fiecare, o mişcare proprie, *nesimetrică* cu a celorlalte (planete, soare, lună), caracterul *„circular"* al traiectoriei soarelui şi lunei pe cer, *eclipsele* de soare şi lună, forma *rotundă* a soarelui şi a lunei, deosebirea de *mărime* între acestea din urmă, între ele şi stele.

Dacă în zilele noastre ar încerca cineva, fără a face apel la nici una din cunoştinţele de astronomie pe care i le pune la-ndemînă ştiinţa şi care, prin urmare, nu bănuieşte că anumite mişcări sau dimensiuni cosmice aparente nu corespund realităţii, dacă ar încerca, spunem, să imagineze o schemă cosmică de natură să explice toate actele şi faptele menţionate anterior, atunci, dacă este ingenios, nu va găsi o soluţie mai bună decît cea a lui Anaximandros, acea fantastică soluţie a inelelor!

Această teorie trebuie apreciată ca practică a unei metodologii ştiinţifice primare: a) se bazează pe observaţii, formal cel puţin, căci faptele menţionate mai adineaori sînt, toate, *ca aparențe*, fapte de observaţie (nesupuse, fireşte, nici unui fel de control ştiinţific); b) se întemeiază pe o *premisă teoretică unitară*, admisă ca fundamentală în concepţia autorului, în speţă, teoria despre *ἄpeiron* din care inelele sînt arătate a proveni: procedeu metodologic impecabil (altoit pe o ipoteză falsă); c) tinde să-şi subsumeze — chiar dacă în chip cu totul nesistematic — *toate* cazurile de observaţie înregistrate; d) năzuieşte să introducă *unitate teoretică* în diversitatea acestora.

Fantastică prin obiectele pe care le pune în joc, teoria filosofului milesian e totuşi realistă în măsura în care se sprijină pe experienţă; pe naiva contemplare necondusă de altceva decît de bunul-simţ al autorului, care nu bănuieşte cît de străin poate fi simplul „bun-simţ" de adevărul ştiinţei. Fantezistă prin premise şi concluzii, ea e profundă prin spiritul ei metodologic, prin raţionalitatea procesului meditativ ce merge de la premisa iniţială la enunțurile concluzive. E străbătută de concepţia unui Univers laic şi dinamic, de efortul către sistematizare, al unui gînditor care vrea prea mult faţă de ceea ce-i îngăduie tinerețea lui istorică.

15. *ANAXIMENES* (aprox. 585—525 î.e.n.) a fost, crede Aram Frenkian, „primul autor grec care a scris în proză"[1]. Teza sa asupra *aerului* ca principiu material al lumii nu marchează un progres către noţiunea abstractă de materie faţă de stadiul în care ne-a lăsat Anaximandros. În ordinea logică, ar trebui plasat în urma acestuia din urmă[2]. În altă parte am înfăţişat argumente în sensul tezei că aerul lui Anaximenes nu este aerul în accepţiunea curentă a cuvîntului şi că deci, sub acest raport, nu e vorba de o revenire la stadiul thalesian al noţiunii de materie, cum s-ar părea la prima vedere[3]. Acest punct de vedere e dus de Tannery pînă la negarea oricărei diferenţe teoretice între principiul material al lui Anaximenes şi acela al lui Anaximandros. Autorul francez crede că Anaximenes, comparat cu Anaximandros, „nu a făcut decît să precizeze pentru imaginaţie doctrina primului ..., fără a fi procedat nicidecum, din punct de vedere filosofic, la o retrogradare de la un concept abstract la un altul mai concret. . ."[4]. Nu credem că *apeiron* ar fi fost un „concept abstract". Fără a merge atît de departe ca Tannery, fără a neglija reziduurile mitice posibile ale conceptului de element-aer[5], ne e greu totuşi să evităm impresia că principiul aerului este mai puţin concret-determinat decît acela al apei din cugetarea lui Thales, gravitînd în jurul semnificaţiei de nedeterminare. Întrevedem efortul filosofului de a căuta, printre substanţele concrete, un principiu susceptibil în mai deplină măsură, cu tot caracterul său concret, să exprime universalul. În comparaţie cu apa, aerul dă şi mai mult impresia de fluiditate şi difuziune, fiind ca atare mai propriu spre a exprima însuşirea lumii materiale de a poseda mişcare, transformabilitate şi vivacitate. Luînd ca punct de plecare o sugestie

---

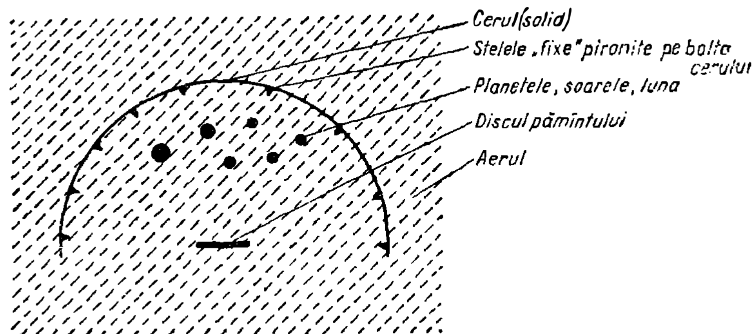
[1] A. M. Frenkian, *Les doxographies et les fragments des Milésiens*, în „Studii clasice", nr. VI, 1964, p. 11.

[2] Vd. G. Cogniot, *op. cit.*, p. 23.

[3] *Primii materialişti greci*, p. 17—18.

[4] Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, Alcan, 1887, p. 148.

[5] Vd. Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.



Schema Universului la Anaximenes

a lui Robin, observăm că însăși noțiunea de *principiu* — judecată cu măsurile acestor vremi îndepărtate — este mai compatibilă cu materia-aer decît cu materia-apă. Principiu înseamnă ceea ce e „la început", ceea ce se autosatisface și nu depinde de altceva. Or, judecînd cu mintea celor vechi, observăm că apa, avînd nevoie de un anumit suport solid, presupune un *altceva* căruia îi este subordonat și ca atare nu mai e, strict vorbind, „principiu". Aerul nu are nevoie de suport, se menține „singur" și, dimpotrivă, este suport a altceva ; poate fi afirmat deci, după preceptul spinozist, a fi „causa sui" și ca atare acceptat ca „principiu".

Concepția lui Anaximenes despre materie continuă să fie hylozoistă, după cum ne indică un text, original de astădată, transmis de Aëtios (fr. B 2). Trăsătura aceasta e comună întregii școli din Milet, chiar dacă nu am găsit-o explicit confirmată în fragmentele lui Anaximandros. Comună pare a fi fost și poziția lor în problema zeilor, considerați de Anaximenes a fi născuți și anume proveniți din aer. Materialismul fizical al lui Anaximenes a fost poate ceva mai bogat decît acela al antecesorilor săi, prin marele număr de corpuri și fenomene cosmice care primesc din partea lui o explicație naturală „fizică", deși adesea fantezistă. E vorba de stele și planete, de temperatura stelelor,

de apunerea soarelui, de vînturi, ploi, grindină, zăpadă, curcubeu, cutremure etc.

16. Unde însă gîndirea lui Anaximenes ne conduce mai departe pe drumul sinuos al dezvoltării gîndirii filosofice, este pe planul dialecticii. Filosoful nu se mulţumeşte cu sugestia sau afirmaţia diversificării materiei unitare. El începe să definească acest divers, ia în considerare anumite calităţi fundamentale şi anume focul, vîntul, norul — adică vaporii de apă — apoi apa, pămîntul, piatra, care la rîndul lor ar fi sursa calităţilor multiple ce constituie diversitatea. Dar prin aceasta ne apare conturată practic ideea de calitate, fără să constatăm încă o enunţare explicită, cu atît mai puţin vreo definire a calităţii.

El cercetează — aceasta este de asemenea nou — procesul care duce la apariţia calităţilor din materia originară, aerul. Preocuparea de a se pune chestiunea modului in care apar noi calităţi, e notabilă. E o preocupare nouă în planul istoriei constituirii principiilor teoretice ale mişcării, observă Olof Gigon[1]. În sfîrşit milesianul ne înfăţişează propria sa ipoteză asupra naturii procesului menţionat, considerat a fi proces de condensare şi rarefiere. Gradul deosebit de condensare sau rarefiere determină apariţia unei noi calităţi. Dar *gradul* indică o cantitate, gradul de condensare şi rarefiere, o acumulare cantitativă, al cărei rezultat este apariţia uneia din calităţile fundamentale ale lumii materiale. În mod implicit, filosoful ne enunţă principiul dialectic al convertirii cantitativului în calitativ. Principiul ce se desprinde din textul ce stă la dispoziţia noastră nu pare să fie afirmat ca unul ce ar avea absolută universalitate, e adevărat. Dar nu e mai puţin adevărat că prezidează zămislirea unor calităţi care, ele, au caracter universal, ceea ce împrumută principiului o anumită universalitate indirectă, derivată.

17. Dintr-un text al lui Hippolytos (fr. A 7) rezultă că procesul de condensare şi rarefiere, ca proces cvasiuniversal

[1] O. Gigon (*Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1944, p. 99 sq.) crede că originalitatea lui Anaximenes constă şi în recunoaşterea *schimbării* calităţii obiectelor.

al mișcării și diversificării calitative a lumii, se întemeiază pe acțiunea frigului și căldurii, deci pe acțiunea unor contrarii. Dar prin aceasta funcția contradicției capătă la Anaximenes un caracter mai larg decît la predecesorul său. Nu găsim la el tensiunea contrariilor frig — cald ca motor al fiecărei transformări; dar atunci cînd privim nu fiecare lucru în parte, ci lumea în toată cuprinderea ei, atunci ansamblul procesului permanent de transformare din sînul ei apare ca generat de prezența și activitatea celor două contrarii. Contradicția, din caz particular și doar inițial cum fusese la Anaximandros, devine deci la Anaximenes — cu rezerva formulată — *generală* și mereu *actuală* în lume, așadar eternă, căci procesul menționat alimentează mișcarea, iar mișcarea e reafirmată și de cel de-al treilea filosof milesian ca veșnică.

18. Se pare că în opera lui Anaximenes, pentru prima dată în Grecia, tema factorului *psihic* autentic e atinsă în mod distinct[1], depășindu-se astfel momentul logic de ignorare a problemei „fizical"-spiritual. Identificarea spiritului ca substanța fizicală universală denotă faptul că în mintea filosofului stăruie un mod de a fi al gîndirii, mod pe care îl considerăm structural, în virtutea căruia obiectul gîndit e o substanță care, în mod *univoc*, e totodată substanță fizicală și „suflet". Fizicalul e universalul, e „principiul", e subiect, are deci preeminență logică în raport cu predicatul-„aer". Distincția calitativă a spiritualului în raport cu fizicalul nu e încă instituită. Pe de o parte noțiunea de „materie" e ea însăși primitivă, pe de altă parte e absentă orice reflexie asupra distincției dintre corp și conștiință, dintre gîndire și sensibilitate. Aceasta rezultă, spre pildă, din relatarea lui Galenos care spunea că după Anaximenes, „omul este în întregime aer" (fr. A 22). Este posibil ca, dată fiind orientarea hylozoistă a școlii, Anaximenes să fi bănuit că determinația psihică este, în individ, un fragment din determinația „sufletească" a lumii materiale. Este însă probabil că fragmentul uman al psihicului uni-

[1] **Dacă nu cumva încă la Anaximandros** (v. și W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1940, p. 88, n. 3).

versal să fi fost intuit ca fiind cumva de un gen „altfel", altminteri nu s-ar înţelege de ce în textul respectiv — fragment autentic din scrierea lui Anaximenes — expresia folosită pentru sufletul individual, ψυχή *(psyhè)* este alta decît cea folosită pentru sufletul universal, πνεῦμα *(pneùma)*.

Dar atît ψυχή cît şi πνεῦμα sînt aer, sînt deci materie, în contrast cu vechea concepţie mitică despre suflet, deşi noţiunea de suflet e nebuloasă.

*
* *

19. Şcoala milesiană constituie un punct proeminent într-un proces lent de înfruntare a două concepte opuse: cele de *hýbris* (ὕβρις), despre care am mai vorbit şi *mèson* (μέσον), cu înţelesul literal de „mijlocie". Primul termen indică, în lume, fiinţarea de arbitrar, de bun plac, de ceea ce sfidează măsura, lăsînd să se subînţeleagă şi capriciul zeilor şi nemăsura violenţei şi simpla năpastă; celălalt, dimpotrivă, conduce spre sensul, şi el complex, de măsură, echilibru, ordine, moderaţie.

În accepţiune largă, aceste din urmă note au o prezenţă teoretică universală în timp şi spaţiu. În una mai restrînsă, ele disting geneza în Europa a cugetării sistematizate asupra codului de norme ce guvernează natura, societatea, cugetarea şi comportarea omului. În acest caz, emblema măsurii recomandă cotitura săvîrşită în cultura greacă de la mentalitatea mitologică despre lume, subjugată de dispoziţiile şi imprevizibilul divin, către filosofie, către ştiinţa şi etica măsurii, spre care tind cei mai mulţi dintre gînditorii greci[1]. Distincţia e relativă: după cum preludiile *măsurii* sînt cîntate în mit, tot aşa prezenţa noţiunii de *hýbris* nu va pieri niciodată. Dar progresiva degajare de sub imperiul acesteia din urmă, scoaterea ei din rang dominant încep odată cu răscrucea milesîană, înscrisă în geometrismul fizical al lui Thales, în „ispăşirea nedreptăţii'

[1] Vd. Heinrich Laue, *Mass und Mitte*, Münster i. W. und Osnabrück, 1960, passim.

din fraza lui Anaximandros, în caracterul inexorabil purtat de conversiunile anaximeniene ale cantităților.

Dacă însă luăm pe *hybris* în alt sens — cel de cutezanță ce sfidează autoritatea divină — atunci, dimpotrivă, iată filosofia milesiană în postura de a comite un groaznic delict de *hybris*: smulge puterile zeilor și le distribuie materiei!

*
* *

20. Strict vorbind, nu se poate afirma, în cazul milesienilor, de o continuitate de școală, dincolo de cele trei cunoscute figuri proeminente. Aceasta nu înseamnă că inițiativele lor teoretice ar fi sleit odată cu dispariția lor. Fugitive mențiuni, la Proclos și în Lexiconul *Suda*, pomenesc pe *Mamercos* (sau Mamertinos) care, imediat după Thales, s-a dovedit a fi la fel de pasionat după geometrie, ca și întemeietorul școlii milesiene. *Hippon din Samos* (sau Metapont, sau Rhegion, sau Crotona), atașat poate și școlii pythagorice, readoptă teza primordialității apei, asociată „principiului" frigului. Trăind în a doua jumătate a secolului al cincilea, Hippon depășește, în istoria ateismului, modalitatea preclasică și, contemporan cu Protagoras și Democrit, atacă chiar ideea de existență a zeilor. Încă în antichitate a fost numit ateu. Ideea anaximeniană de element-aer a fost reluată de *Idaios din Himera* (sec. V î.e.n.), unde reapare într-o formă despre care unii au crezut că ar viza un „misterios" element intermediar ce s-ar situa între aer și apă, sau între aer și foc[1].

21. *Diogenes din Apollonia* (sec. V) e cel mai interesant. A avut o bună reputație de filosof și „fiziolog", ultimul calificativ vizînd preocupările sale extinse în domeniul astronomiei, al anatomiei și fiziologiei umane. Proclamînd că nimic nu se naște din nimic, el e primul care enunță explicit un gînd ce domina întreaga cugetare greacă, cea

---

[1] Vd. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, 1969, p. 360.

idealistă inclusiv. Teza asupra unui singur principiu material o motivează prin faptul că doar condiția de esență unică, comună tuturor elementelor din natură, face posibilă trecerea lor, unul în altul, și capacitatea lor de a se influența reciproc. Dacă afirmă că această esență este aerul, o face pentru mai multe motive: aerul este doar el omniprezent, apoi „a fi peste tot" înseamnă a putea cunoaște totul, deci a poseda inteligență. Dat fiind că însușirile sufletului sînt cunoașterea, inteligența și funcția motoare, trebuie ca și el să aibă o constituție aeriformă. Fizicalismul său mecanicist nu se mlădiază decît atunci cînd, urmînd poate pe Anaxagoras, vede în inteligență (νόησις — *nòesis*) guvernatorul ritmurilor cosmice și implicit originea *frumuseții* lumii. Prin ultima teză, vedem, paradoxal, la acest materialist, o cugetare prin care străbate conceptul pythagoric de armonie, spre a ajunge la frumosul din viziunile lui Socrate și Platon. Numind aerul „Zeus", el face în fond același lucru ca și contemporanul său ateu, Prodicos, care afirmă că zeii nu sînt altceva decît personificări populare ale celor trebuitoare omului.

IV

ARITHMO-MAGICUL ŞI ARMONIA

„Pythagoras a fost primul care a denumit Universul Kosmos, datorită ordinei pe care o vedea dominînd intr-însul".

Pseudo-Plutarh, *De plac.* II, 1 Stob., *Ecl.* I, 21.

1. În a doua jumătate a secolului VI î.e.n., în societatea greacă din sudul Italiei începe să se afirme o învăţătură legată de numele lui Pythagoras. E adevărat că, spre deosebire de trecutul nu prea îndepărtat, rămîn azi prea puţine motive să ne îndoim de existenţa istorică a acestui personaj, dar nu e mai puţin adevărat că, spre a-l defini, elementele de basm încurcă şi azi în mod notabil pe cercetător. Încă de pe la sfîrşitul secolului V începuse să se vorbească despre el ca despre o figură semi-legendară.

Sursele noastre informative mai semnificative despre doctrina pythagorică sînt de dată tîrzie. Privitor la vechiul pythagorism, ne este aproape imposibil să precizăm contribuţiile unuia sau altuia dintre purtătorii doctrinei. Dacă Aristotel, la nu mai mult de un secol şi jumătate după Pythagoras, preferă să vorbească nu de învăţătura întemeietorului, ci de „a acelora pe care-i numim pythagorici", noi cei de azi, deşi avem la dispoziţie o documentaţie mai bogată, nu stăm mai bine în privinţa delimitărilor. În jurul ideilor şi persoanei lui Pythagoras continuă să se desfăşoare şi azi largi dezbateri. Istoricul ce urmăreşte însă înainte de toate procesul dezvoltării gîndirii filosofice poate, atîta vreme cît aceste dezbateri nu-i oferă concluzii definitive, să se refere, după modelul lui Aristotel, nu în mod special la Pythagoras, ci la pythagorici.

Înţelegem prin pythagorismul vechi, cugetarea asociată de activitatea întemeietorului şcolii, a celor din preajma

sa şi a urmaşilor săi nemijlociţi. Unii numesc pythagorism mediu faza de reînsufleţire care angajează sfîrşitul secolului V şi, în mare parte, secolul IV, fază avînd drept principal reprezentant pe Philolaos, activ pe la începutul menţionatei etape. Termenul de pythagorism nou e rezervat fazei eleniste a curentului. Acesta din urmă a continuat să dăinuie şi în lumea romană.

Pythagoras s-a născut în insula Samos pe la începutul celei de-a doua jumătăţi a secolului VI. Tînărul insular a fost contemporan cu Anaximenes, ajuns la vîrsta înaltei maturităţi. Vecinătatea imediată a Miletului va fi făcut ca filosoful din Samos să intre repede în contact cu orientarea inaugurată de Thales şi să-şi hotărnicească atitudinea printr-un radical contrast cu cealaltă. Îl regăsim instalat în oraşul Crotona din sudul Italiei, activ pe diverse planuri. Ca om politic, a militat pe linia conservatismului proaristocratic. Se spune că moartea sa — pe la începutul secolului V — ar fi survenit în urma unui complot politic.

Vechiul pythagorism prezintă mai multe faţete. Este curent politic, antidemocratic, este învăţătură filosofică, idealistă, este doctrină religioasă. În această ultimă ipostază, activitatea şi-o desfăşoară în cea mai mare parte într-un cadru sectant, închis. Prin aceasta, prin ritualul misteric practicat în interiorul congregaţiilor sale, prin articolele sale de credinţă, pythagorismul secolului VI ni se înfăţişează foarte aproape de orfism şi de sectele religioase orfice[1]; o apropiere care în multe privinţe merge pînă la indistincţie.

Faptul că de-a lungul existenţei sale curentul pythagoric nu a avut mereu acelaşi caracter e incontestabil. Îndeosebi, odată cu Philolaos, pythagoricii par să se fi îndepărtat într-o anumită măsură de accentul fideist iniţial şi să fi elaborat o serie de teze remarcabile sub aspectul ieşirii filosofiei din faza ei primară.

În cele ce urmează, sînt luate în considerare anumite trăsături ideatice minimale cu caracter permanent în pythagorismul vechi şi cel mediu.

[1] Vd. de pildă, Herodot, II, 81.

2. Burnet vorbeşte de un anumit reviriment religios în secolul al VI-lea î.e.n.[1] care succede apariţiei materialismului. El ilustrează între altele acest reviriment prin influenţa crescută a orfismului. Observaţia lui Burnet ne conduce spre părerea după care pythagorismul face parte dintr-un *ansamblu* de manifestări care au constituit o recrudescenţă a religiozităţii în a doua jumătate a sec. VI, fapt ce trebuie plasat în contextul opoziţiei dintre acest fenomen şi fizicalismul antimitologic milesian. Avem de-a face cu o reacţie, explicabilă în prim rînd prin conflictele sociale din lumea greacă. Gomperz sugerează existenţa unui raport între religiozitatea pythagoricilor şi proaristocratismul lor. El arată că luptele dintre democraţi şi aristocraţi, în cetăţile din sudul Italiei, au devenit şi mai violente de îndată ce „partidul aristocratic (al lui Pythagoras — *N.N.*), transformat prin dogme şi practici speciale într-o confrerie religioasă şi socială puternic organizată şi devenită stat în stat, a început să se comporte faţă de masa cetăţenilor cu şi mai mult dispreţ şi trufie decît înainte"[2].

Legătura dintre factorul teoretic şi cel politic în gîndirea pythagorică, faptul că scrierile milesienilor erau cunoscute in această epocă, cele arătate în paginile anterioare referitoare la spiritul antitradiţionalist şi manifest laicizant al cugetării filosofilor milesieni ne îngăduie să presupunem că pythagorismul a îndeplinit funcţia obiectivă de a opune materialismului milesian fundamentarea filosofică a unor vechi teze mitico-religioase, înfăţişîndu-ni-se ca un fel de transmutaţie filosofică a unora din sentenţele de credinţă tradiţionale.

3. Esenţa lumii în ansamblu şi a fiecărui lucru în special ar consta după pythagorici, aşa cum subliniază Aristotel, nu într-un element material, ci în principiul numărului, unit cu acela al armoniei, care dealtfel se reduce ea însăşi în ultimă analiză tot la număr. Redăm textul (Aristotel,

---

[1] J. Burnet, *op. cit.*, p. 87.

[2] Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris-Lausanne, 1908, p. 111.

Metafizica, I, 5, 985 b-986 a): „Pe vremea acestor filosofi și chiar înaintea lor, așa-numiții pythagorici s-au consacrat cei dintîi studiului matematicilor și le-au dezvoltat. Pătrunși de această disciplină, ei au admis că principiile matematice sînt și principiile tuturor existențelor. Întrucît din aceste principii (matematice) numerele sînt prin natura lor cele dintîi, iar în numere pythagoricii credeau că văd o mulțime de analogii cu lucrurile care există și care devin, mai curînd decît în foc, în pămînt, în apă (cutare determinație a numerelor fiind dreptatea, cutare alta sufletul și inteligența, cutare alta momentul potrivit, și oarecum la fel cu toate celelalte determinații); întrucît apoi ei vedeau că numerele exprimau proporțiile muzicale, întrucît în fine toate celelalte lucruri li se păreau alcătuite în întreaga lor natură asemenea cu numerele, iar numerele păreau a fi realitățile prime, ei socoteau că principiile numerelor sînt elementele tuturor existențelor și întregul Univers se reduce la armonia numerelor. Iar toate potrivirile pe care ei le puteau constata în numere și în muzică, de o parte, și fenomenele cerului și părțile acestuia și ordinea din Univers, de altă parte, ei le adunau și le cuprindeau în sistemul lor". Spre deosebire de epoca de mai tîrziu, al altui stadiu de maturitate logică, în care numerele au fost considerate de pythagorici în sensul lor pur matematic, vechii pythagorici le-au dat o semnificație ontologică, dublată la rîndul ei de arhaice supoziții magice. Ele ar fi „elementul" substanțelor fizice, al atributelor acestora, ba chiar al unor valori etice și estetice. Din numere s-ar naște și în numere s-ar întoarce toate. Ele ar fi în felul lor esența actuală a lucrurilor.

Cînd pythagoricii spun că numărul este ὁ αὐτός λόγος (*ho avtòs lògos*), ei afirmă că, spre deosebire de ὄνομα (*ònoma*), adică de *numele* ce identifică lucrul din punct de vedere exterior, avem *lògos-ul propriu*, adică *esența* lucrului, tot una cu sarcina lui numerică[1].

---

[1] Vd. Kurt v. Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971, p. 49.

4. Semnificația enunțului pythagoric „toate sînt număr" a variat probabil de la unul la altul dintre adepții curentului și sigur de la o epocă la alta. Luăm în considerare o semnificație primitivă. Potrivit acesteia, orice obiect din realitate are volum, orice volum în principiu poate fi delimitat de suprafețe, pe cele trei dimensiuni ale sale, deci poate fi redus la suprafețe; orice suprafață poate fi delimitată de linii, ca atare orice suprafață poate fi „redusă" la linii. Fiecare linie, la rîndul ei, este o totalitate de puncte, poate fi deci descrisă ca număr de puncte. Ca atare, numărul de puncte trece spre linii, din linii spre suprafețe, din suprafețe spre volum, în așa fel încît orice obiect, în ultimă analiză, este raportabil la un anumit număr.

Înțelegem, astfel, sensul enunțului atribuit lui Pythagoras: „lucrurile *sînt* numere".

Examinînd teza din rîndurile imediat anterioare, observăm că punctul — aflat la baza construcției — este conceput în fapt ca avînd o anumită extensiune spațială (altminteri „linia" n-ar putea fi socotită ca reductibilă la un număr *determinat* de puncte). Se denunță astfel modalitatea primară în care fusese luat numărul de către cel mai vechi pythagorism: *entitate obiectuală cu caracter corporal.*

Odată cu numărul, era indicată ca esență a realității și armonia. Se subînțelegea prin acest termen un gen de acord lăuntric, „pur", predeterminat, cu variate sfere de aplicare. Acordul era conceput ca statornicit numeric. Nu apărea oare acest lucru din examenul armoniei prin excelență, cea muzicală? Iată, spre pildă, armonia dată de un instrument cu coarde: aici, fiecare sunet depinde de lungimea coardei, așa încît, pe una și aceeași coardă, prin schimbarea lungimii, obținem sunete diferite. Lungimea e număr, deci sunetul și, în ultimă instanță, armonia sunetelor sînt tot numere.

La nivelul fiecărui lucru, armonia consta probabil în congruența multiplicității sale numerice intrinsece, în faptul că, deși aceasta e pătrunsă de opoziția par — impar, lucrul nu încetează de a ființa ca unitate.

În ce privește armonia universală, ea era transpusă în termenul de *kosmos*, folosit probabil pentru prima oară de pythagorici spre a numi Universul. Inițial se înțelegea prin kosmos rînduiala din cetate, deci din planul social. Exprima principiile de normă organizatorică și de ierarhie. La pythagorici, aceste atribute sînt extrapolate spre a deveni ordine supremă, armonie a Universului. Va fi avut un rol aici observarea ritmicității mișcărilor astrale, ce vor fi părut diriguite și ele de un gen de „normă". Pe de altă parte, ritmul este măsură numerică, susceptibilă să susțină armonia. Capacitatea Universului de a se structura și de a include mișcările în chip armonios nu era luată ca o expresie a fizicalității, ci ca o însușire predestinată. Un text platonician, adesea comentat, ne permite să surprindem mai profund determinațiile infra- și extranaturale ale armoniei-kosmos. Este un „liant" ce unește într-un tot „cerul și pămîntul, zeii și oamenii"; un liant, constituit „din concordie și bună ordonare, din înțelepciune și spirit de dreptate"[1]. Se observă cum nota de ordine naturală absoarbe înțelesuri *etico-raționale* care, evident, exced „naturalul".

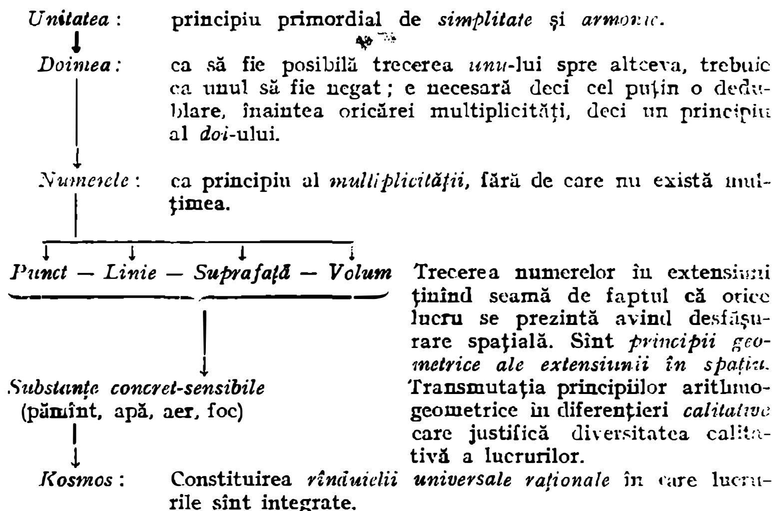
Asocierea dintre număr și armonie era susținută de ambivalența consemnată fiecăruia din cei doi termeni. Numărul este raport cantitativ dar ar fi și constituent axiologic ce se degajă magic din presupusa lui substanță. Armonia este de asemenea raport de ordine intrinsecă, dar și destin logico-moral.

Într-un sens, întrucît armonia ființează în virtutea numărului, acesta e luat ca principiu ultim, *unic*, al viziunii pythagorice. În alt sens însă, formula a două principii — număr și armonie — părea impusă de faptul că orice real, cu necesitate multiplu, este real întrucît multiplicitatea sa nu este dispersiune, ci complexitate a unei compoziții legate, coerente, „raționale".

5. Diogenes Laërtios ne comunică un tablou ontologic destinat să schițeze procesul (logic) al constituirii Universului în spiritul principiului aritmetico-geometric, pytha-

[1] Platon, *Gorgias*, 508 A.

goric (Cartea a VIII-a, Cap. I). Urmează să înțelegem indiciul dat de Diogenes în chipul de mai jos:



Dar Diogenes are în vedere aici doar latura spațială a realului. Reiese din alte texte și raportul dintre numere și timp. Pornindu-se de la constatarea ritmurilor biologice și astrale, se ajunge la conceptul de καιρός *(kairòs)* sau „timp critic"[1], adică *intervalul de timp* determinabil numeric, în limitele căruia are loc, în mod implacabil, împlinirea unui eveniment, ceea ce conferă numărului și menirea de măsură a *timpului* (dar ca timp *diferențiat*).

6. Conceptul pythagoric de număr are o semnificație particulară care poate fi surprinsă de interpretul modern, doar dacă se transpune într-o structură mentală cu totul diferită de cea a timpului nostru.

Potrivit dispozitivelor noastre de gîndire, am putea recunoaște că numărul, în sensul celor expuse mai sus, ar

[1] P. Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne de* καιρός, în „Revue philos. de la France et de l'étr.", 2, 1963, p. 169.

urma să fie luat ca expresie mentală a unei relaţii obiectuale, relaţie în raport cu care lucrul material, în fizicalitatea lui, ar avea caracter primordial. Am spune deci că relaţia numerică obiectuală are caracter secund faţă de corpul sensibil şi că numărul (subiectiv) are caracter secund în raport cu relaţia obiectuală. Ambele aceste raporturi sînt inversate în mod idealist în cugetarea pythagorică, o dată în mod deliberat, iar altă dată, mai exact sub alt unghi de vedere, în mod nedeliberat, primitivist. În primul caz, relaţia obiectuală e deliberat prezumată a avea caracter primordial în raport cu corpul sensibil. Ea devine *universalul* prim al tuturor lucrurilor. A doua inversare e nedeliberată. Ceea ce este în fapt concept-număr (deci subiectiv) e luat drept entitate ce ar avea din eternitate caracter obiectual, existentă deci primordial, *în lucru*. Ceea ce ar putea fi luat în considerare drept obiectual — iluzoriu, dar obiectual — e presupus a fi *în sine şi prin sine obiectual* : iată numărul conceput ca substrat imanent al lucrului perceptibil.

Mai departe : sîntem într-o fază de gîndire filosofică în care, în virtutea unei valenţe de cugetare pe care o considerăm structurală, *antedeliberativă*, tot ce e real e presupus a fi corporal. Aceasta, credem, *nu* în virtutea unui concept de corporalitate pus în mod distinct ca *alter* al celui de incorporalitate, ci în modul arhaic potrivit căruia nu se pune încă problema vreunei distincţii, în sfera realului, dintre corporal şi incorporal, dintre practic perceptibil şi ipotetic perceptibil, dintre perceptibil şi imperceptibil.

Drept consecinţă, numărul obiectualizat e, aşa cum am văzut, considerat corporal. În calitatea lui de extrapolare a unei construcţii mentale (conceptul), pentru noi, aici, atributul e lipsit de semnificaţie. Dar şi alţi filosofi ai aceleiaşi faze structurale de gîndire vor proceda la fel, considerînd ca avînd caracter corporal facultăţile logice şi afective : intelectul, simpatia, ura şi altele.

S-a văzut mai sus una din modalităţile de înţelegere pythagorică a corporalităţii numărului. O altă modalitate era aceea în virtutea căreia numerele erau presupuse a avea extensiunea geometrică a *gnomonului*, ca, spre pildă :

:_. pentru numărul *trei*, sau :_._. pentru numărul *patru* etc.

Într-un fel, destinat, probabil, să rămînă pentru noi impenetrabil, pythagoricii ajungeau să presupună că lucrurile sînt universal şi primordial instituite printr-un sistem lăuntric de relaţii arithmo-geometrice. Cel ce ajunge la un asemenea rezultat are toate motivele să presupună că o atare ciudată arhitectonică intrinsecă fiinţează în virtutea unor virtuţi ascunse, insondabile, pline de mister, ale numerelor. Acestea se vor impune deci sub un chip totodată cantitativist şi magic-calitativist. Se atribuie o încărcătură magică, specifică fiecărui număr de la 1 la 10. Astfel, *Unu*, fundamental, ia caracterul de „părinte" al celorlalte numere, de „etern demiurg" ce menţine ordinea lucrurilor, cum observă Habert[1], părînd a se confunda cu Zeus. *Unu*, fiind pretutindeni, divinitatea se arată implicit a fi „peste tot". Coloratura mito-magică a numerelor 1—10 nu se limitează deci la ele: multiplul de şapte, spre exemplu, beneficiază de virtuţile magice ale lui şapte.

Puterile magice ale numărului devin însuşiri intrinsece ale lucrurilor a căror esenţă e închipuită a fi constituită din numărul dat. Armoniile reductibile la numere, valorile etice sau estetice — şi ele, tot „numere" — posedă implicit balastul magic al numerelor instituite în funcţiile respective.

În cugetarea pythagorică de mai tîrziu, numărul nu va mai fi gîndit ca un constituent ce ar fi prezent în *lăuntrul* fiecărui lucru. Va fi gîndit ca principiu ce ar avea, în raport cu lucrurile, *exterioritate*, guvernînd esenţa lor în această nouă ipostază.

Dar, indiferent de modificările prin care trece noţiunea pythagorică de număr, constatăm, ţinînd seamă şi de cele spuse mai sus, că teoria numerelor îşi îndeplineşte sarcinile, în variate planuri, în modul următor: ca esenţă a *lucrurilor materiale*; ca principiu al *structurii spaţiului*; ca „lege" a *timpului* specific; ca substrat al *valorilor* (armo-

[1] O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, Lethielleux, 1910, p. 353.

nie muzicală, proporție, concordie matrimonială, perfecție).

7. Teorie pythagorică a numărului, fascinant amalgam de inventivitate și primitivitate, ia chipuri diferite după fațeta către care se îndreaptă atenția noastră.

Ea este o *ontologie*. Principala teză a materialiștilor ionieni fusese noțiunea de esență „fizicală", unitară a realității. Pythagorismul păstrează principiul de esență unitară, care apăruse în gîndirea filosofilor milesieni — și care, înțeleasă acolo în sens fizical, excludea cauzalitatea mitică —, păstrează interpretarea filosofică monistă a naturii dar îi dă un alt conținut, potrivit conceptului de număr-esență.

Ca teorie *matematică*, embrionară, ea s-a arătat susceptibilă să conducă pe unii dintre pythagorici spre autentice descoperiri în ariile geometriei și aritmeticii. Pe cît cunoaștem, însuși Pythagoras a fost autorul unor descoperiri matematice importante. După el, o serie de discipoli au continuat activitatea maestrului lor în acest domeniu, împinși poate și de ideea că studiul matematicilor are și funcția unei purificări morale. Tot așa, ideea de purificare trupească a putut împinge și a împins pe alți pythagorici spre studii medicale. În cercurile pythagorice s-a conturat curentul așa-numit al matematicienilor care, liberat cu încetul de misterii, de ritualuri, de simbolistica numerelor, a trecut pe terenul cercetării științifice, în variate discipline.

Există în fine *teologismul* pythagoric. Pentru aderenții acestuia, numărul era un fel de microdivinitate a obiectului, susceptibilă a înzestra lucrul în cauză cu sens, valoare, destin, intenționalitate, cu puteri dătătoare de efecte materiale sau morale. Încă în antichitate denumirea de „acusmatici" viza pe cei care „urmează în tăcere" preceptele școlii, transformate în articole de credință. Dacă, în cugetarea filosofului pythagoric, viziunea mitică a lumii era prelucrată într-o transmutație filosofică (idealistă), acusmaticii nu făceau altceva decît să substituie vechii mitologii a ființelor legendare tot o mitologie, de astă dată însă una a numerelor.

8. Pythagoricii notează existența în lume a unor contraste. Citătm din Aristotel (*Metaph.*, I, 5, 986 a): Unii pythagorici „admit că principiile lucrurilor sînt zece la număr și le rînduiesc în cupluri: finit-infinit, nepereche-pereche, unu-plural, drept-stîng, masculin-feminin, repaos-mișcare, drept-curb, luminos-întunecos, bun-rău, pătrat-oblong". Probabil că în mod indirect teza dialecticii contrariilor a profitat de pe urma acestor enunțuri, dar cuplurile pythagorice de contrarii exprimau mai degrabă un joc al minții, încărcat de mistica opozițiilor, decît rezultatul, fie și simplist, al observării naturii. În loc de contradicții ca expresii ale realității dinamice — ca în sistemul lui Heraclit — avem la pythagorici un gen de tablou pios și haotic, de un desăvîrșit arbitrar. Planurile realului se amestecă indistinct. Departe de a fi expresii logice ale realității, ele sînt presupuse a domina ca factor primordial imuabil realitatea fizică, sau cea moral-socială. Nu orice afirmare a contradicției mărturisește dialecticul. De îndată ce contradicția nu este concepută ca fundament necesar al mișcării, ci ca un *fatum* misterios, absolut și imuabil, ea nu este decît una din formele gîndirii arhaice prea puțin semnificativă sub raport filosofic.

9. Imaginii fizicale despre cer și aștri, prezentate de milesieni, pythagoricii îi opun un sistem care, deși nu e deloc lipsit de idei demne de interes, e dominat nu de criteriul *observației*, — chiar dacă înșelătoare — ca la milesieni, ci de o supoziție magică ce atribuie virtuți miraculoase cifrei *zece*. Aceasta e simbolul „perfecției"; *trebuie* deci cu necesitate magică să-i fie subordonată lumea, — care nu poate să nu fie perfectă — chiar dacă, în acest scop, celor nouă „corpuri" ale observației — pămîntul, soarele, luna, cinci planete și firmamentul stelar — ar urma să i se adauge unul inventat *ad hoc:* antihtonul (antipămîntul). Totuși, notăm faptul că Universul pythagoric nu mai este cel mitologic al lui Homer, ci unul conceput ca realitate mai omogenă din punct de vedere fizic decît la autorul *Iliadei*. Este un Univers în care pămîntul, pentru prima oară, este admis a se afla în mișcare, învîrtindu-se în jurul așa-zisului foc central, „tron al lui Zeus". Deși

acest plan al Universului fusese constituit potrivit unoi criterii dominate de magie cifrică şi de armonie mitică, deşi nu are caracter heliocentric, este foarte probabil că a avut mai tîrziu un rol în istoria lichidării geocentrismului. Oricum, însă, cum relevă Dan Bădărău, reprezentarea Universului ca sistem armonios de numere avea, între alte consecinţe, şi pe aceea de a introduce în modelul logic al Universului diferenţîerile magice conţinute în mistica numerelor[1].

Filosoful grec intuieşte faptul că noţiunea de ordine naturală trebuie asociată unor măsuri cantitative, riguros definite. Legitatea în natură, în sensul ei ştiinţific, se întemeiază însă tocmai pe un ansamblu de legi speciale, determinabile în ultimă analiză matematic.

10. Ideile politice ale pythagoricilor dezvăluie şi mai deplin funcţia conservatoare, antidemocratică îndeplinită de prezenţa lor istorico-filosofică.

Recomandînd venerarea zeilor, ei cereau totodată respectarea ierarhiei în stat şi a legalităţii[2]. Ca adepţi ai rînduielilor aristocratice, fără îndoială că legalitatea a cărei respectare o cereau pythagoricii era aceea ce se întemeia pe tradiţionalele constituţii de tip oligarhic. Propovăduind ideea de nemurire a sufletului, de viaţă viitoare, de mîntuire prin purificări şi totodată de calm şi pasivitate în viaţa reală, în vederea dobîndirii unei anumite seninătăţi, toate îmbibate de bigotism, pythagoricii apar astfel şi pe această cale în calitatea de campioni ai retragerii în contemplare bigotă, ai împăcării cu trecutul, cu tradiţia, adversari ai acţiunii politice înnoitoare.

În contrast cu exponenţii ideologici ai democraţiei care militau pentru un sistem politic favorabil asigurării drepturilor *demos*-ului, drepturi în ultimă analiză economice, pythagoricii emiteau ideea că însăşi acţiunea pentru o viaţă terestră mai fericită trebuie condamnată, ca neexprimînd „virtutea". Iată ce spun în acest sens Janet şi Séailles :

---

[1] Vd. Dan Bădărău, *Le nombre chez les premiers pythagoriciens*, în „Acta logica", 5, 1962, p. 100.

[2] L. Robin, *op. cit.*, p. 65 şi urm.

„Se pare că în gîndirea lor, renunţarea la fericire este privită drept o condiţie a virtuţii"[1].

Observăm izomorfismul dintre caracterul momentului mitologic din metafizica pythagorică, de a inhiba investigaţia raţională, şi proclamaţia prin care politica lor recunoştea, sau aproape, intenţia de a bloca acţiunile practice înnoitoare.

11. Soluţia pythagorică are caracter idealist prin faptul că prezumează primordialitatea şi autonomia universalului faţă de individual, a abstractului faţă de concret, a construcţiei logice faţă de obiectul real al cunoaşterii. Dar, independent de aceste inversări ale raporturilor reale, consemnăm acum principalele aporturi pythagorice, prin care a fost susţinută progresiunea cunoaşterii ştiinţifice. Avem în vedere procesul de maturizare a capacităţii de abstracţie, istoria constituirii conceptului de legitate şi problema metodei matematice.

Referitor la prima din aceste teme, e instructivă comparaţia cu milesienii. Aceştia, în căutarea unui principiu, cu valoare universală, de constituire a realului, procedează prin investirea cu această demnitate, de „principiu", a unei substanţe fizicale, date — sau aproape — în experienţa sensibilă. Pythagoricii, aflaţi şi ei în căutarea „principiului", investesc cu funcţia respectivă o *relaţie* — cea numerică —, aşadar o entitate *inteligibilă*. În timp ce principiul milesian este rezultatul unei transpuneri metafizice a *datului* sensibil, principiul pythagoric este rezultatul unei *reconstrucţii* (raţionale). Corporalitatea numărului este expresia modului în care întreaga cugetare a acelui secol gîndeşte orice pozitivitate şi nu afectează semnificaţia actului logico-filosofic la care ne-am referit. Inaptitudinea numărului pythagoric de a-şi îndeplini în mod autentic sarcina rămîne, dar provine din altceva. Un autentic universal de extremă extensiune ar fi trebuit să poată funcţiona aşa încît să dea socoteală de real sub raport atît cantitativ cît şi calitativ. Or, dacă numărul, aşa cum

[1] P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 1930, p. 396.

a fost conceput de pythagorici, răspundea cerinţei cantitativiste, nu putea satisface apelul calitativist decît prin virtuţi pur fanteziste, mitologice, fapt care face caducă întreaga teorie. Această deturnare mitică a numărului există, dar, insistăm, el nu e în primul rînd entitate mitică[1]. Este, în prim plan, o punere în valoare, în modul atunci posibil, a *raţionalităţii*.

Referitor la a doua temă, a istoriei noţiunii de legitate, vizăm conceptul pythagoric de kosmos-armonie. Fără a omite componenta lui mito-magică, dar ştiind că armonia e susceptibilă a fi exprimată în formule matematice, surprindem în substratul ei propensia către înţelegerea lumii în sensul stringenţei, al constantelor universale, proprii matematicului.

Termenul de *kosmos*, spune W. Dilthey, indică efortul grecilor „de a se angaja în studiul regularităţii raţionale şi al ansamblului armonios care constituie relaţiile şi mişcările Universului"[2]. În acest fel, gîndirea pythagorică ne împinge mai aproape de conceptul de legitate decît ne aflasem pînă în acest moment, să spunem, în concepţia lui Anaximandros. În ambele, ba chiar la pythagorici în mai mare măsură, e vorba de balast mitologic. Dar in timp ce la Anaximandros ideea de necesitate obiectuală, proprie fenomenelor naturii, rămîne o implicaţie la nivelul enunţului metaforic, eticizant, de „dreaptă împlinire", ea capătă la pythagorici un început de rigoare raţională. Există şi la Anaximandros un moment arithmo-geometric al cugetării despre necesitate, dar la filosoful milesian atingerea de matematic are loc prin considerarea unor anumite *cazuri* sau distanţe cosmice, în timp ce la pythagorici matematicul e luat ca principiu universal, chemat să dea socoteală de *orice* corp sau fenomen.

Privitor la cea de-a treia temă, consemnăm opinia, prestigioasă, a lui Egmont Colerus, care acordă o mare impor-

---

[1] De văzut, în legătură cu aceasta, observaţiile lui H e g e l, *Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, vol. XIII, Berlin 1840, p. 228; de asemenea, Fr. E n g e l s, *Dialectica naturii*, p. 188.

[2] W. D i l t h e y, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, Presses Univ. de France, 1942, p. 191.

tanță operii matematice a pythagoricilor, considerînd totodată că în elaborarea acesteia locul de cinste îi revine filosofului din Samos. Autorul german e de părere, slujindu-se de aprecierile lui Proclos, că Pythagoras, după ce și-a însușit un anumit material acumulat de orientali, a depășit stadiul la care ajunseseră aceștia, stadiu strict tehnic, și a elaborat o serie de „prime principii", cu caracter teoretic-deductiv. Este adevărat că și Thales a făcut matematică, dar el mai mult a presimțit decît a realizat acea mare transformare săvîrșită de Pythagoras, constînd în crearea propriu-zisă a științei matematice[1]. Von Fritz spune că se simte la pythagorici tendința de a ajunge la o „*arithmetica universalis*", care a jucat probabil un rol de genul aceluia îndeplinit mult mai tîrziu de conceptul de „*mathesis universalis*"[2].

12. Plurivalența pythagorismului i-a asigurat o persistență multiseculară în Europa și în Orientul Apropiat. A iradiat în direcții spirituale variate, asigurîndu-și în timp și spațiu o descendență ce a depășit considerabil pe aceea a oricărui filosof preclasic. Cum a arătat Isidore Lévy într-o lucrare devenită clasică[3], pythagorismul istoric și cel legendar au proliferat progenituri spirituale discernabile în cugetarea teoretică, în practica politică, în filosofie și poezie, în religiile publice și cele misterice din tot bazinul mediteranean, în creștinism ca și în formele mai noi ale mozaismului și zoroastrismului. În istoria filosofiei și a științelor, urmele sale sînt discernabile pînă în preajma epocii moderne.

[1] Egmont Colerus, *De Pythagore à Hilbert*, Paris, Flammarion, 1943, p. 9 sq.

[2] Von Fritz, *op. cit.*, p. 60; termenul de „*mathesis universalis*" exprimă la Leibniz conceptul de „știință universală", sinteză a întregii cunoașteri, fundamentată logico-matematic.

[3] Is. Lévy, *La Légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, Paris, Bibl. des Hautes Études, 1927.

V

EXISTENTUL ABSOLUT

„Domn să nu-ţi fie nici ochiul.
sonora ureche ori limba;
Numai raţiunii încrede-i cîntarul
cinstitei dispute"

Parmenides din Elea, Diog. Laërt., IX, 22 (punere în versuri: C. Nani).

1. Elea este un oraş din sudul Italiei, în aşa-numita Grecie Mare, de unde şi numele şcolii care a luat naştere în acel oraş. Din şcoala eleată fac parte: poate, *Xenofan*, născut la Colofon, în răsăritul lumii greceşti, care vine de acolo în Elea; *Parmenides* din Elea, figura cea mai reprezentativă a şcolii; *Zenon* din Elea şi *Melissos*, născut în Samos şi venit ulterior şi el în Elea.

Xenofan este acela care — înclinăm să credem — enunţă unele teze ale eleatismului, fără să le aprofundeze însă. Parmenides este mintea creatoare care fundamentează şi argumentează în chip cu totul original şi cu remarcabil talent de convingere ideile şcolii eleate. Zenon îşi ia sarcina să aducă noi argumente în sprijinul ideilor lui Parmenides şi, cu acest prilej, procedează la interesante analize ale raporturilor dintre concepte şi realitate[1]. Melissos nu se remarcă prin prea multă noutate.

2. *XENOFAN*. Viaţa lui acoperă a doua jumătate a secolului VI şi o parte a secolului V î.e.n. Călător asiduu, rapsod şi filosof, e un gînditor a cărui curiozitate îl împinge către orizonturi de preocupări mai vaste decît poate să cuprindă forţa lui sintetic-interpretativă. El ne dă schiţa unui tablou teoretic pe cît de îndrăzneţ pe atît de fugitiv

[1] În principala sa lucrare, al cărei titlu nu-l cunoaştem, el dezvoltă, după spusele lui Proclos, argumentele sale în număr de patruzeci, divizate fiecare în mai multe ipoteze (vd. Auguste Diès, *Notice*, la *Parménide* al lui Platon, Paris, 1923, Les Belles Lettres, p. 17).

cugetat. Efuziuni lirice dar nu doar atît. Despuind metaforele de podoaba lor, întrevedem, pe cît s-ar părea, unele repere a ceea ce se va cunoaște mai tîrziu sub numele de eleatism.

De la el ne-a rămas foarte puțin. Ceea ce spun despre ideile lui cei vechi prezintă discordanțe. Istorici și doxografi îl pomenesc uneori „interpretativ", atribuindu-i fără voie nuanțe teoretice care i-au fost străine. Dacă la aceasta adăugăm limbajul său de poet lipsit încă de specificitate terminologică filosofică, ne dăm seama cît e de greu să surprindem fondul viziunii sale teoretice.

El crede în ființarea unei realități obiectuale. Aceasta nu seamănă cu imaginea pe care și-o fac oamenii despre lumea ce-i înconjoară. Împotriva opiniilor omenești, această realitate e ceva unic, fără discontinuitate, străin de naștere și pieire, imuabil, ce nu poate așadar produce nimic ce n-a fost dintotdeauna. Acest *Unu* (singular-unitar) posedă sensibilitate și rațiune. Fiind absolut (obsesia antică a absolutului), singular, inteligibil și epuizînd Tot-ul, i se potrivește determinativul de Divin.

Cum însă, reală fiind, entitatea în cauză e corporală (univocitatea corporal-incorporal din structura stadiului de gîndire preclasic) trebuie dat socoteală, crede Xenofan, de specificitatea ei fizicală. Ca atare ea este „pămînt și apă", după unele izvoare, ori numai pămînt, după altele.

Această entitate, absorbind totul, e străină de atributul mișcării. Și totuși nu putem spune despre ea: „nu are mișcare", deoarece un asemenea enunț se referă la mișcare. Cum după Xenofan mișcarea e de neconceput, ea *nu este* și deci nu putem pune Unul în nici un fel de raport cu ea. Starea lui e străină de orice legătură cu „mișcarea și nemișcarea", redă Simplicius (fr. A 32) gîndul ce anunță pe Parmenides.

Ontologia acestui *Unu*, atît de greu asimilabil de către cugetarea filosofică modernă, se poate contura numai meditînd asupra structurii cugetării filosofice din stadiul preclasic. Prin indistincția dintre corporal și incorporal ajungem la fizicalitatea inteligenței. Este o obiectualitate a unei entități totodată fizicale și spirituale. În măsura

în care fizicalitatea acestei entități apare ca primordială (se subînțelege, ***nu*** anterioară) în raport cu raționalitatea ei, putem vorbi de o semnificație materialistă. Vom regăsi o noțiune chibzuită în mod similar cînd ne vom ocupa de *Noûs* al lui Anaxagoras. Dar, spre deosebire de cazul lui Anaxagoras, aici, la Xenofan, această entitate Unu-fizical-divin este în unic exemplar iar nu într-o pluralitate.

Divinitatea *Unului* este ceva atît de nou în cugetarea greacă a timpului, ea neagă în chip atît de tranșant și de militant vechile reprezentări mitologice ale grecîlor, încît din acest punct de vedere înțelegem observația lui Burnet: „Probabil că printre contemporani Xenofan a fost numit mai degrabă ateist decît oricum altfel"[1].

Unii comentatori moderni vorbesc de monoteismul lui Xenofan. Cum termenul are o accepțiune teologică bine circumscrisă, aplicarea lui la acest *Unu* fizical al filosofului din Colofon este de un strident anacronism. Nici termenul de panteism nu e mai puțin nepotrivit: nu e vorba de o divinitate difuzată, *prezentă în tot ce este,* ci de una ce ar fi raționalitatea — „divină" — a tot ceea ce este. Divinitatea lui Xenofan e un concept dat în valențele de convergență ale unei anumite structuri filosofice, încă primitive, inasimilabile conceptelor generate pe fondul unor structuri cu totul deosebite. Înclinăm să credem că nu avem la Xenofan Divinitatea ca subiect, ci ca atribut, *divinitatea lumii.* Ar fi perfecția lumii (corporale), perfecție ce se recunoaște, se gîndește pe sine ca atare, în mod cu desăvîrșire pasiv, autocontemplativ (neființînd nimic altceva decît *sinele*).

3. Interpretarea lui Xenofan continuă să fie controversată. Unii istorici, mai demult, Kirk și Raven mai de curînd, se arată puțin dispuși să accepte apropierea lui de Parmenides, așadar calitatea sa de fondator al eleatismului. Autorii englezi menționați îl situiază mai degrabă într-o anumită relație cu filosofii ionieni[2].

---

[1] J. Burnet, *op. cit.*, p. 143.
[2] G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, At the University Press, 1971, p. 166.

În ce ne privește, păstrăm prezența lui în capitolul ce are ca obiect pe eleați, dar nu fără ezitări.

4. *PARMENIDES* a trăit cam între anii 520 și 460 î.e.n., contemporan, probabil, ceva mai tînăr, al lui Heraclit, a cunoscut, asemenea efesianului, și gloria dar și contestarea. Ambianța continentală calmă a Eleei se deosebea la fel de mult de aceea, agitată, a portului ionic, pe cît avea să difere quietismul eleat de tensionalitatea dinamică a heraclitismului. În mod analog, funcția socială, conservatoare, a primului, de aceea împrospătătoare a celui de-al doilea. În poemul său „Despre natură", Parmenides va lua, poate, ca punct de plecare reveria filosofică a lui Xenofan dar, în acest caz, o va preschimba în sistem, atît cît poate fi vorba de sistem în acest secol.

5. Principala temă a cugetării lui Parmenides este aceea a *Existentului* (ἐόν). Filologic vorbind, ἐόν poate fi tradus fie ca „existență", fie ca „existent". După cum a demonstrat Hölscher, prin acest termen filosoful eleat are în vedere *ceea ce este* (Seiendes), așadar un subiect absolut. Or, dintre cele două versiuni posibile prima indică un atribut. Deci doar cea de-a doua, care indică un subiect e corectă[1]. Socotim că în românește termenul cel mai potrivit e cel de Existent iar nu de „existență"; nici cel de „ființă", cum nu se poate mai echivoc.

Ionienii, referindu-se la real, căutau un principiu unitar de universalitate, susceptibil să dea socoteală totodată de multiplicitatea și varietatea care sînt proprii realului.

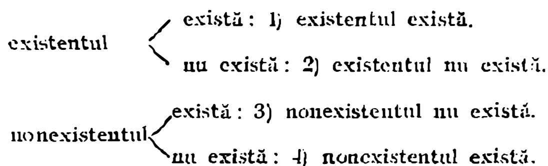
În căutarea unui asemenea principiu, Parmenides pornește de la ceea ce are pentru el valoare de axiomă. O axiomă ce s-ar impune în chip absolut, a cărei simplă enunțare arată că ea trebuie să guverneze de la început și că prin ea trebuie să se verifice constant orice enunț filosofic ce se revendică drept adevărat, cum și orice construcție filosofică: *principiul logic al noncontradicției*: „Că propozițiile contradictorii nu pot fi deopotrivă adevărate, o spune

---

[1] Uvo Hölscher, *Sein und Seiendes bei Parmenides*, comunicare la al 5-lea congres al Societăților de Studii Clasice (FIEC), Bonn 1–6 sept. 1969.

(Parmenides) în acele versuri în care mustră pe cei ce identifică contrariile" (fr. B 6). Se pune însă chestiunea dacă avem dreptul să construim tabloul lumii plecînd de la un principiu logic. Răspunzînd afirmativ la această întrebare, Parmenides va afirma: „este același lucru a gîndi și a exista". Este un enunț în multe feluri tălmăcit. O interpretare care, după părerea noastră, satisface cerințele totalității structurale, de sistem, a concepției lui Parmenides este aceea propusă de Burnet, acceptată de Kernfeld și susținută mai recent de Walter Bröcker[1]: „E tot una a gîndi și gîndul că [ceva] este" (fr. B 8). Nu în sensul că există tot ceea ce gîndim, ci în sensul că nimic ce n-ar putea fi gîndit coerent nu există. Dacă ne-am însușit această versiune, am făcut-o deoarece se acordă structural cu consecința ce derivă din principiul noncontradicției. Acesta din urmă e pentru Parmenides însăși raționalitatea gîndirii, modalitatea absolută, *unică*, în care ea ființează în chip coerent. Ceva care nu satisface raționalitatea, deci principiul noncontradicției, nu există, căci nu poate fi corect gîndit. Deci pentru Parmenides se instituie identitatea univocă între *real*, *rațional* și *noncontradictoriu*.

Să supunem acum cercetării două entități, singure posibile: existent-nonexistent. Să atașăm, ipotetic, fiecăruia din ele două predicate, singure posibile și ele, și obținem următoarea schemă:



Aplicînd principiul noncontradicției celor patru propoziții posibile, se constată că a doua și a treia cad, că în virtutea celor două rămase nonexistentul e suprimat și că

[1] W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, în „Hermes", Band 86. 4, 1958, p. 438; de asemenea, D. M. Pippidi, comentariu la fr. B 8 (n. 17).

rămîne *existentul*. Aşa cum se va vedea imediat, interesantă şi productivă nu este aici simplă afirmare a existentului, ci o atare afirmare în virtutea căreia admiterea existentului semnifică totodată excluderea nonexistentului.

6. Dacă existentul e real şi dat fiind — conform structurii teoretice a epocii — că tot ce e real e corporal, rezultă că existentul va fi luat de către Parmenides antedeliberativ drept corporal. Vrem să spunem că nu avem la el vreo demonstraţie în favoarea corporalităţii, că întreaga deliberare a filosofului asupra lui ἐόν se desfăşoară luîndu-se ca de la sine înţeles faptul că e corporal[1]. Este o corporalitate ce se relevă prin extensiune în spaţiu. Ca atare, ca existent în sine, e o corporalitate abstractă pur inteligibilă, dar care, dacă ne luăm după felul în care apare simţurilor noastre, se arată a se angaja în substanţe fizicale (anume focul şi pămîntul).

Se constată că existentul apare simţurilor noastre ca avînd multiplicitate. Pe de altă parte existentul e principiul unităţii. Parmenides va înregistra aici două contradicţii. Una între unitate şi multiplicitate, a doua în însăşi multiplicitatea. Prima e evidentă. A doua rezultă din comandamentul de a exclude nonexistentul: în adevăr, multiplicitatea ar presupune delimitări între cele multiple; dar delimitarea înseamnă separarea existentului de alt existent, ceea ce e tot una cu fiinţarea între aceste existente a nonexistentului. Excluzînd nonexistentul, dispare putinţa ca multiplicitatea să fie altceva decît simpla aparenţă.

În consecinţă, a apărut nevoia de a se examina chestiunea contradictoriului. Simţurile o afirmă, nu însă şi raţiunea. Potrivit raţiunii, există doar unitatea — numai existentul fiinţează cu adevărat — şi nu există cu adevărat multiplicitatea. Ambele contradicţii relevate adineaori sînt deci datorate simţurilor. Concluzia: doar ceea ce e conform raţiunii posedă autenticitate, iar ceea ce „spun" simţurile e iluzoriu. Cercetarea cea mai recentă evidenţiază faptul că e platonizantă, nu eleată, interpretarea conform

[1] În acest sens, vd. Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia*. vol. I, Bari, Laterza & Figli, 1950, p. 162.

căreia Parmenides ar nega existenţa lumii fenomenale. Ceea ce neagă el este că ar fi aşa cum apare simţurilor noastre[1].

Aşadar nici existentul obiectual, nici Raţionalul nu pot fi sediu al contradictoriului. Contradicţia poate sălăşlui doar în modul de funcţionare al simţurilor sau în sfera celor atingătoare de simţuri. Calea simţurilor e „a doua cale" de abordare a lumii, cale înşelătoare în care însă, in mod blamabil, se angajează „vulgul", neiniţiat în cele filosofice.

Notaţiile de mai sus referitoare la raţiune şi simţuri semnalează faptul că, prin eleaţi, filosofia greacă păşea pe terenul unui nou domeniu de cercetare filosofică, acela al gnoseologiei şi, implicit, al subiectivităţii.

Gînditorul eleat nu procedează în spiritul recunoaşterii particularităţii calitative care diferenţiază subiectivitatea de „existent"; singularitatea acestuia din urmă e dealtfel incompatibilă cu o atare diferenţiere. De îndată ce specificul calitativ ar tinde să prindă un oarecare contur — în legătură cu particularitatea sensibilităţii — e înnăbuşit în embrion. Totuşi importanţa epistemologică a faptului semnalat mai sus e notabilă şi alături de el a încă unuia, nici el neglijabil: Parmenides întreprinde, primul în filosofia greacă, critica datului empiric.

7. Parmenides dezvoltă cercetarea existentului şi a atributelor sale. Particularitatea demonstraţiei sale constă in faptul că atributele nu sînt susţinute prin dovezi observaţionale. Este speculaţie logică şi atît. El începe prin considerarea atributului vizat în cadrul unui cuplu de contrarii ce i se impune în mod ipotetic. Continuă prin a arăta că atributul opus este contradictoriu, deci imposibil (principiul noncontradicţiei). Datorită faptului că a treia posibilitate nu e de conceput (principiul terţiului exclus), identitatea primului atribut se afirmă în chip absolut (principiul identităţii). Iată o probă de text: „nemişcat stă [existentul] ...; de vreme ce naşterea şi moartea au

---

[1] Jacques Brunschwig, recenzie la J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic philosophy*, în „Revue philosophique de la France et de l'étranger", nr. 4, 1965, p. 512; vd. şi W. Bröcker, *art. cit.*, p. 430.

fost alungate departe [fiind contradictorii — n.n.], el ... zace în sine şi astfel, neclintit, rămîne locului" (fr. B 8).

Spuneam mai sus că existentul se impusese cugetării eleate prin faptul că nonexistentul se arătase *logic-contradictoriu*. Dar acesta se arată a fi contradictoriu şi dacă e privit sub raport fizic sensibil. În adevăr, pentru filosoful acestui secol nonexistentul sub raport fizic e subînţeles a fi totuna cu *neantul*, ori cu *vidul*, ori cu *golul*. Este corolarul faptului că prin existent se subînţelege *fiinţarea* (opusă neantului), *continuitatea substanţială*, *corporalitatea* (opusă *golului*, sau *vidului*) ; în virtutea univocităţii corporal-incorporal, ceea ce fiinţează are substanţialitate corporală ; nici o distincţie deci între vid, ca spaţiu fără materie, şi „gol" ca spaţiu în care există o materie, dar care fiind foarte difuză nu opune rezistenţă notabilă (precum „golul" din interiorul unui vas). Or, sub raport fizic, plinul şi golul fiind contradictorii, ele nu pot fi amîndouă.

După cum am spus, eleatul nu contestă realitatea fenomenalităţii obiectuale sensibile, ci doar faptul că ea este *aşa cum apare* simţurilor noastre. Dacă nu pot coexista şi plinul şi golul, ceea ce ar fi contradictoriu, şi dat fiind că cel ce se elimină e golul, rezultă fiinţarea *doar a plinului*. Existentul e plinul.

Excluderea multiplicităţii este totuna cu excluderea discontinuităţii. Singur posibil, atributul *continuităţii*.

Imobilismul este consecinţa eliminării mişcării ca fiind contradictorie. În prim rînd, în concepţia eleată imobilismul se impune prin eliminarea apariţiei şi dispariţiei. El se mai impune şi în virtutea altui joc al principiului noncontradicţiei. Mişcarea este trecere a unui obiect dintr-un anumit spaţiu în altul care, ca să-l primească, ar trebui să fie *gol*. Dar golul nu este, ca nonexistent. Trecerea dintr-un loc în altul nu e cu putinţă, deci nici mişcarea ca deplasare în spaţiu. Cu Zenon se va contura desluşit şi a treia ipostază a nimicirii mişcării prin efectul imperativelor noncontradicţiei : corpul ce s-ar mişca ar fi în condiţia contradictorie de a se afla şi a nu se afla, concomitent, în unul şi acelaşi loc.

Dar de ce oare, conform cu punctul de vedere al lui Parmenides, trebuie eliminate naşterea şi distrugerea? Ceea ce naşte trebuie să provină din neant, din non-existent. În mod analog, distrugerea este trecerea din existent în non-existent. Imposibilitatea non-existentului le exclude pe amîndouă. Devenirea, evoluţia, schimbarea calitativă ca şi creşterea (cu corolarul ei descreşterea) sînt de asemenea variate ipostaze ale naşterii (a devenitului, a noii calităţi, a cantităţii adăugate prin creştere), aşadar toate acestea se exclud. E suprimată şi finitatea în timp, care e distrugere absolută.

8. Devenirea este unitatea dintre existenţă şi nonexistenţă, gîndea Heraclit. Respingînd devenirea, Parmenides o face într-un text care, dacă aşa cum se admite îndeobşte îl vizează pe dialecticianul din Efes, conţine primul enunţ polemic cunoscut nouă în textele filosofiei greceşti, anunţînd spiritul critic, propriu viitoarei structuri clasice, a cugetării eline. „Trebuie — spune Parmenides, adresîndu-se discipolului său — gîndit şi afirmat că existentul este. Aceasta deoarece existentul este, iar nonexistentul nu este. Îţi atrag luarea-aminte să nu păşeşti pe acest drum al cercetării nonexistentului. Ţine-te departe şi de acela pe care rătăcesc muritorii cu două capete care nu ştiu nimic. Căci zăpăceala din piepturile lor mînă gîndul lor şovăitor. Aceştia rătăcesc surzi şi orbi în acelaşi timp, neghiobi, ca o turmă nepricepută care socoteşte că a exista şi a nu exista este acelaşi lucru şi că totodată nu este acelaşi lucru ...” Într-un singur cap (raţiune) nu pot sălăşlui două cugetări contradictorii. Dacă acestea îşi găsesc totuşi loc atunci, de bună seamă, locul lor e în două capete deosebite!

9. Am semnalat angajarea eleatismului în cîmpul gnoseologiei. Temele gnoseologice sînt atinse în mod nesistematic, indistinct, fragmentar. Sînt totuşi preludii demne de înregistrat.

Ni se oferă pentru prima oară — dar aproximativ concomitent cu heraclitismul — o opinie explicită despre capacitatea cognitivă a simţurilor şi a raţiunii, cum şi despre raporturile dintre ele. În timp ce informaţiile senso-

riale au caracter sărac, înşelător, raţiunea e glorificată ca fiind unic criteriu al adevărului, atotputernică, deci străină de eroare.

Aceasta nu înseamnă că eleaţii, inclusiv Parmenides, ar fi negat cu totul rolul simţurilor în cunoaştere. Înseamnă doar că, după părerea lor, informaţiile senzoriale trebuie privite cu maximă neîncredere şi că omul trebuie să se adreseze raţiunii atunci cînd vrea să dobîndească adevărata cunoaştere. O alegorie schiţată de Parmenides exprimă ideea. Alegoria descrie călătoria pe care o face omul doritor de cunoaştere într-o lume fantastică, unde, în mod simbolic, i se pune problema alegerii între cele două căi: cea înşelătoare a simţurilor, cea singură adevărată a raţiunii. Pe omul care caută adevărul, fiinţele cele mai demne de respect îl conving *că nu trebuie să se încreadă în cele văzute cu ochii, ori auzite cu urechile, ci că trebuie să cerceteze toate prin raţiune.*

Informaţiile senzoriale nu trebuie pur şi simplu respinse, totuşi, prin activitatea simţurilor, omul nu se ridică pe o treaptă superioară de cunoaştere. Simţurile reprezintă un fel de introducere, ele sînt cele ce conduc pe om în lumea obiectuală în vederea cunoaşterii ei, cunoaştere care este însă un apanaj exclusiv al raţiunii.

10. Nu se poate căpăta o imagine adecvată asupra acestui embrion de gnoseologie eleată decît dacă, renunţind la conceptele cu care sîntem familiarizaţi, încercăm să ne transpunem în lumea unor semnificaţii pe care istoria cugetării le-a depăşit de mult.

Aplecîndu-ne asupra fragmentelor parmenidiene ne cuprinde o nedumerire. Pe de o parte, filosoful eleat vorbeşte în amănunt de istoria şi compoziţia mixtă a Universului în care două elemente — focul şi pămîntul — îşi joacă rolul fizical, pe de altă parte, tot el ne spune că toate acestea se referă la „opinie", la „aparenţă", după cum, neîndoielnic, însăşi istoricitatea, schimbarea în timp sînt chestiuni de „opinie", căci existentul e incompatibil cu schimbarea şi devenirea.

Credem că ceea ce Parmenides înţelege prin aparent sau „de ordinul opiniei muritorilor" nu-şi găseşte corespondent

în filosofia contemporană. Vedem o anumită analogie între aparența eleată și ceea ce va fi pentru Empedocles diversitatea calitativă de dincolo de cele patru „rădăcini" sau, pentru Democrit, sfera lui *nòmos*. E poate ceea ce va avea în vedere Protagoras cînd va vorbi de „om ca măsură a lucrurilor" (una din accepțiunile acestui dicton).

Ceea ce e conform „opiniei" nu e nici real cu adevărat, dar nici doar iluzie. Nu e o simplă invenție a simțurilor, dar ceva ce se arată potrivit lor, după specificitatea lor receptivă. Este „verdictul" lor despre *chipul* de a fi a *cu totul altceva,* un altceva care e substrat al chipului și care e realul simplu, omogen, imuabil. Acesta, indiferent de percepțiile inconstante ale simțurilor, e *absolutul*. Corespunde „principiului", așa cum îl prezumează filosofia greacă, concept la fel de depășit în ontologia modernă ca și determinațiile de simplu, omogen, imuabil, absolut. Acest substrat, această esență, — la Parmenides, existentul — se adresează simțurilor într-un fel care, ca mod de a lua chip (deci ca „în-chipuire"), ca mod de a stârni opinia (părerea) *este,* întocmai cum și existentul *este*. Dar este în mod *exterior,* în mod atingător de simțuri, în care caz, dacă rezervăm predicația *este* doar pentru ceea ce este *în mod absolut,* iar nu relativ (la noi), atunci acest chip de a apărea *nu este*. (Sugestive aceste cuvinte românești de „părere" — ca iluzie, dar și ca opinie care poate fi *deplin justă,* în care caz e contrarie iluziei — sau de „închipuire" — tot ca iluzie, dar care, fiind „luare de chip", e tot atît de reală, opusă iluziei, ca orice *chip*. Oare „aparență" nu are tot două semnificații, contradictorii, de amăgire și mod real de a apărea?). Noi spunem *este — nu este,* presupunînd un cuplu de alterități. *Este* și *nu este* ale eleatului nu constituie un cuplu de alterități. *Nu este* e luat în alt plan decît acela în care afirmăm pe *este* și ca atare nu se pot interraporta. *Este* e afirmat despre existent, cu toate atributele sale, inclusiv acela de a apărea într-un anumit fel. Aparenței nu i se potrivește deci nici predicatul *este,* nici cel de *nu este*. E o stare din *alt* plan decît cel al lui *este — nu este,* planul modului în care reacționează cu necesitate

obiectuală (nu doar intersubiectivă) simţurile noastre la felul, real, în care apare existentul.

Cînd Parmenides vorbeşte cu dispreţ de părerile muritorilor de rînd, el nu condamnă faptul că oamenii contemplă această aparenţă, că tind să-i afle „compoziţia" (în limitele, desigur, ale substanţelor fizicale simple din lumea aparenţelor), că se interesează de felul cum se arată ea, schimbîndu-se şi devenind. Trăim în *această* lume a aparenţelor şi avem nevoie s-o explicăm.

Parmenides va aprecia drept lucru firesc chiar faptul ca oamenii să mediteze la originea lumii şi s-o atribuie unei puteri divine, care e totodată forţă formatoare şi, ca principiu de ordine-dreptate, Dìke (Δίκη) forţă mişcătoare. Este ceea ce Parmenides va desemna prin termenul de *daìmon* (δαίμων)[1]. Demn de dispreţ e, potrivit părerii lui, faptul de a ne limita la „lumea aparenţelor", de a nu îndemna raţiunea să „treacă peste" (fr. B 16), să depăşească aparenţa în căutarea esenţei. Subliniem din nou că domeniul aparenţei nu e acela al nonexistentului, al lui „nu este"; cele pe care muritorii de rînd le au în vedere în cîmpul „aparenţelor", cum ar fi spre pildă lumina ori întunericul şi în genere toate lucrurile convenţional denumite prin limbă într-un fel sau altul, nu sînt de domeniul nonexistentului. Deci, în timp ce — o spune şi o repetă fără echivoc eleatul — cercetarea nonexistentului e vană şi deci nu trebuie întreprinsă, dimpotrivă, investigarea cîmpului „aparenţelor" nu e fără rost. Parmenides o face, ba chiar destul de amănunţit.

11. Sarcina pe care şi-o luase Parmenides, eliminarea contradictoriului, a multiplicităţii, nu putea fi îndeplinită *dacă, aşa cum le înţelegea filosoful,* erau *absolutizate*. Iată cîteva din inconsistenţele sistemului său: **a.** Pe cale exclusiv raţională, corifeul eleatismului absolutizează Unicitatea şi continuitatea existentului. Tot el proclamă raţiunea „cale de cunoaştere", ba chiar nu singura. Or, cunoaşterea, ca act cognitiv, implică subiect cunoscător şi obiect

[1] Vd. Otto Gilbert, *Die* δαίμων *des Parmenides,* în „Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. 20, Berlin, 1, 1906, p. 41—42.

al cunoașterii, ceea ce presupune *dualitatea* obiect-subiect și *discontinuitatea* dintre ele. Premisa eleată se exclude prin sine însăși. **b**. Calea ce „conduce" rațiunea spre existent trece prin regnul aparențelor, iar alt drum nu există. Din două una: sau rațiunea care gîndește asupra noncontradictoriului nu are alt obiect decît pe sine și atunci nu descoperă existentul, sau ea merge către acest obiect, în care caz, cum afirmă eleatul, nu-l poate atinge decît prin intermediul instrumentelor simțuri-rațiune, declarate contradictorii. Noncontradictoriul nu poate deci întîlni noncontradictoriul decît prin intermediul contradictoriului. *Dialectica* contradictoriu-noncontradictoriu se împacă foarte bine cu aceasta, dar nu și cugetarea care absolutizează noncontradictoriul. **c**. Existentul eleat nu posedă decît atribute negative. Este nonmișcare, nondiscontinuitate, nonînceput, nonfinitudine, nonschimbare, nonevoluție. Tot ce e determinat e fie nonexistent, fie aparență. Concepția care atribuie realului autentic negativitate pură și scoate determinatul din incidența atributelor *este* — *nu este* îl expune destrămării, amenință putința lui de a rămîne obiect al meditației. Aici filosoful deschide o poartă teologicului[1]. **d**. Și acum o obiecție care nu mai vizează logica sistemului, ci e mai degrabă de ordin extrinsec. Parmenides strălucește ca un cugetător dedat rațiunii. Or, rațiunea este prin excelență mișcare, călătorie a gîndului prin confruntarea judecăților opuse, este tensiune încărcată de dialectică a contradicției. Și, cum vom vedea imediat, textul lui Parmenides este un desfătător exemplu în acest sens. Cel ce crede că se poate suprima contradicția cu ajutorul jocului dialectic, obține un rezultat opus celui scontat.

· 12. De aceea, supremul paradox: teoria nondialectică a eleatismului oferă, prin ricoșeu, istoriei dialecticii contribuții uneori la fel de însemnate ca și cealaltă teorie, contemporană cu ea, a heraclitismului.

---

[1] Vd. în acest sens A. M. Frenkian, *Parmenide, precursor al teologiei negative*, în „Codrul Cosminului", Cernăuți, nr. X—XII/1939, passim; *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, în „Revista clasică", XV—1943, passim.

Vorbeam ceva mai sus de inadvertența procedurii ce constă în a absolutiza *în teorie* noncontradicția, din partea celui ce s-a angajat *în practică* în sfera experienței sensibile, adică a contradictoriului. Dar această stare de fapt poate fi luată în două feluri. Ca procedură e caducă. Dar dacă e examinată dincolo de scopul urmărit de eleat, ea se arată ca o infirmare a absolutizării noncontradicției. Drumul de la noncontradictoriu la noncontradictoriu, observăm noi, trece cu necesitate prin contradictoriu. Dacă, așadar, interpretul pune între paranteze concluzia consemnată de eleat și examinează itinerarul pe care, *în fapt*, s-a angajat el, mergînd spre concluzie, atunci, împotriva concluziei, descoperă, în forma practică — nu teoretică — modalități ale unității dintre contradictoriu și noncontradictoriu, dintre sfera logicului și a experienței. Sînt succese de fapt ale dialecticului.

Pe aceeași linie: demonstrația imposibilității mișcării, datorită faptului că este contradictorie, ba chiar în multiplu sens contradictorie, se impune și ea a fi luată nu numai sub raportul *concluziei*, negativiste, consemnată de Parmenides, dar și sub raportul *premisei*. La aceasta din urmă preferă să se oprească interpretul, dacă îl interesează istoria dialecticii. În acest punct, el va consemna un profit dialectic egal, dacă nu chiar superior celui oferit de Heraclit, de care va fi vorba în curînd. Acesta afirmă caracterul contradictoriu al mișcării, ne oferă, prin imaginile arcului și lirei, *alegoria* contrariilor generatoare de mișcare, în timp ce eleații — Parmenides și Zenon — schițează *teoria esenței contradictorii a mișcării*.

Lăsăm în contul eleaților negarea mișcării și reținem în beneficiul dialecticii motivația ce a stat la baza concluziei negatoare.

Tot astfel noi, opunînd pe eleat lui însuși, contestîndu-i concluziile și aplecîndu-ne asupra reflecțiilor care le precedă, refuzînd ceea ce ne oferă și luînd ceea ce ne refuză, trecem ca bunuri cîștigate în istoria elenă a dialecticii, pe lîngă cele deja notate, descoperirea caracterului contradictoriu: al oricărui real (existentul), al spațiului și timpului (unul și celălalt, ca unitate dintre finit și infinit, dintre conti-

nuu și discontinuu), al raportului dintre fenomen și esență, dintre existent și conștiință, dintre obiect și subiect, dintre sensibilitate și rațiune.

13. Toate acestea rezultă mai pregnant dacă examinăm și aportul lui Zenon din Elea, discipolul lui Parmenides, ale cărui celebre aporii au rostul de a întări prin noi argumente concluziile formulate de magistrul său. Ceea ce face el este să enumere contradicțiile implicate în teza pluralității și în teza mișcării. Spre pildă, în privința mișcării, contradicțiile relevate de aporiile denumite *Dichotomia*[1], *Ahile și broasca*, *Săgeata*, *Stadionul*.

Tocmai în această „acumulare de contradicții" constă valoarea lui de „inventator al dialecticii", cum i s-a spus[2]. H. Wallon remarca aportul lui Zenon în studiul realei antinomii în care intră gîndirea în raporturile ei cu experiența brută; inițial, aceasta nu devine susceptibilă de a fi gîndită decît dacă e stabilizată și imobilizată[3]. Pentru Ath. Joja, teoria dialectică a lui Zenon este o „logică a probabilului"[4].

14. În istoria filosofiei europene, eleatismul inaugurează o modalitate de gîndire care se va reproduce mereu de-a lungul mileniilor, în numeroase sisteme filosofice, indiferent dacă în mod exhaustiv sau nu: modalitatea instituirii unei anumite premise logice, pur intelective, considerată în chip absolut, instaurată axiomatic, imună față de orice experiență, subordonîndu-și orice confruntare teoretică și investită ca atare cu titlu de principiu prim al unui sistem dat de gîndire. Modalitatea modernă, ipotetico-deductivă,

[1] Începînd cu Aristotel și mergînd pînă în zilele noastre, continuă încercările de rezolvare a aporiilor lui Zenon. Vd., spre pildă, soluția propusă de Anton Dumitriu, după care Zenon ar comite „erori elementare de logică" (*Valoarea metafizică a rațiunii*, București, 1933, Cartea Românească, p. 108).

[2] H. Barreau, *Zénon d'Elée, inventeur de la Dialectique: dilemmes ou simples paradoxes ?*, în vol. „La dialectique-Actes du XIV-e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française", Paris, P.U.F., 1969, passim.

[3] Henri Wallon, *De la act la gîndire*, Ed. Științifică, 1964, p. 222.

[4] Ath. Joja, *Logos și ethos*, București, 1967, Ed. Politică, p. 173.

va întîmpina mari dificultăţi spre a detrona conceptul, cu rădăcini atît de adînci, de *principiu*, cu caracter categorico-deductiv. Vittorio Sainati vorbeşte de „intuiţia contemplativă a existentului" la Parmenides, ca de suprem canon al aprecierii erorilor metodologice sau al opiniilor empirice şi adaugă că eleatul a instituit pentru uzul secolelor viitoare „rezistentul mit teoretic al unei absolute experienţe metafizice"[1].

[1] Vittorio Sainati, *Tra Parmenide e Protagora (Le premesse storiche della logica greca)*, în „Filosofia", Torino, XVI, I, ian. 1965, p. 69.

VI
DEDUBLAREA UNITARULUI CA LÒGOS

„Învățătura multă nu te deprinde să ai minte: altfel, ea ar fi luminat și pe Hesiod, pe Pythagoras, pe Xenofan sau Hekataios."

Heraclit, fr. 40

1. Născut în Efes, Heraclit (539—470 î.e.n.) a fost evocat ca unul din gînditorii eterni ai lumii, prin comemorarea internațională din anul 1961, cînd s-au împlinit 2500 ani de la nașterea sa.

Orașul său de baștină, port egeean, participă cu intensitate la elanul economic al Ioniei, despre care s-a vorbit referitor la milesieni. Deși descindea dintr-o veche familie aristocratică, totuși a refuzat, atunci cînd i-a venit rîndul, să preia însemnata funcție sacerdotală ce revenea de drept în Efes familiei sale. Opera sa, desemnată convențional prin titlul *Despre natură* — περὶ φύσεως — pierdută, e cunoscută prin cele aproximativ 130 de fragmente ce s-au păstrat din ea.

Din imensa bibliografie heraclitică a ultimilor ani cea mai nouă, mai completă și mai minuțioasă prezentare filologică-filosofică a fragmentelor heraclitice este aceea a lui Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, Editio maior[1], 1967, The Los Andes Univ. Press, Merida (Venezuela).

2. Dacă din rîndurile mai sus reproduse ale lui Heraclit, lăsăm deoparte pe Hekataios, atunci — indiferent de semnificația pe care le-a dat-o autorul lor — ele ne dau o imagine plastică a locului pe care îl ocupă gîndirea filosofului din Efes în încleștarea dintre orientările filosofice opuse în sec. VI î.e.n., încleștare care se simte și în aceste

[1] Vd. și *Editio Minor* a aceluiași autor, Merida, 1968, p. 150.

cuvinte ca şi în majoritatea fragmentelor rămase de la el. În gîndirea heraclitică, raţionalismul şi dialectica — deşi cu caracter încă global şi aforistic — se afirmă spectaculos, dacă nu şi libere de arhaic, opuse în chip manifest miturilor pythagorice, nondialecticii eleate şi, pe cît se pare, simplismului pe care efesianul îl socotea a fi fost caracteristic cugetării hesiodice (şi homerice).

Concepţia heraclitică era o replică dată eleatismului în măsura în care era acesta schiţat în opera lui Xenofan, cu toate că neşlefuit încă. Poate că Heraclit cunoştea şi cugetarea lui Parmenides. Independent de faptul că ceilalţi eleaţi sînt mai tineri decît Heraclit şi fără a nega un grad superior de elaborare unora din conceptele cu care operează Parmenides şi Zenon, pe planul evoluţiei logice, gîndirea dialecticianului din Efes şi aceea a lui Parmenides ne apar a constitui aceeaşi fază istorică a cugetării filosofice greceşti.

3. Definirea factorilor care condiţionează orientarea filosofică a lui Heraclit este şi mai dificilă decît de obicei cînd e vorba de aceste timpuri îndepărtate, pentru că la sărăcia documentelor istorice de care ne izbim mereu în cazul vechilor filosofi, se adaugă în speţă discrepanţa dintre convingerile sale politice şi funcţia socială obiectuală — probabilă — îndeplinită de ideile sale filosofice. Aristocrat prin naştere, el nu-şi ascunde un anumit dispreţ pentru cei mulţi, pe care-i socoteşte incapabili de a da legi bune cetăţii, sau de a dobîndi înţelepciune. Pe de altă parte însă, dincolo de preferinţele manifestate, cugetarea sa îndeplineşte în anumite privinţe funcţii care, obiectual, susţin cu precădere dinamismul straturilor celor mai înaintate din societatea efesiană. A fost oare într-un anumit moment, în Grecia, puterea de atracţie a ideilor filosofice noi atît de mare încît a eclipsat vremelnic orice filosofie conservatoare, apărarea pe plan ideologic a vechilor rînduieli rămînînd un timp doar pe seama „teologilor"? Lăsăm chestiunea deschisă, nu însă înainte de a semnala două notaţii care ar putea contribui la lămurirea chestiunii. Prima, a lui Zeller, după care Heraclit s-ar fi împotrivit nu numai dominaţiei mulţimii, dar şi dominaţiei unui singur individ,

apărînd ca adept al libertății; a doua a lui Kessidi[1], care crede că în gîndirea filosofică a lui Heraclit s-au oglindit năzuințele sociale ale aristocrației moderate care s-ar deosebi de acelea ale marii aristocrații. Pe această linie s-a observat că, spre deosebire de aristocrația cea mai conservatoare, el era adeptul νόμος-ului *(nòmos)*, legea scrisă, mai „modernă", a cetății sclavagiste, opusă vechiului drept cutumiar (nescris).

4. În concepția lui Heraclit elementul material *foc*, necreat și nepieritor este destinat să dea problemei raportului dintre unitatea lumii și multiplicitatea ei o soluție superioară aceleia sugerată de milesieni.

Heraclit merge, pe linia îndepărtării de miturile primitive, mai departe decît milesienii în ceea ce privește raportul dintre principiul unitar fundamental și pluralitatea calităților descinse din principiu. Milesienii, prezumînd că un anumit element fizical reprezintă esența actuală a tuturor individualelor materiale, credeau că a existat o stare *inițială* a elementului dat — apă, àperion, aer — anterioară diferențierilor calitative. Noțiunea arhaică de *început* al lumii — noțiune al cărei caracter mitic devine evident de îndată ce ne întrebăm asupra cauzei care a determinat materia inițială să pășească spre condiția de diferențiere — pare să nu mai greveze cugetarea ontologică a lui Heraclit. Focul se află față de obiectele și substanțele variate ale lumii materiale actuale în raport de primordialitate dar nu de anterioritate. El se transformă din eternitate și la infinit, în aer, apă, pămînt și vice-versa. Teza conflagrației finale i-a fost atribuită lui Heraclit de unii comentatori antici, pe nedrept.

Unitatea materială a lumii este extinsă de filosoful efesian asupra vieții spirituale — „sufletul" — deși deocamdată într-un fel primitiv: filosoful pare să nu găsească aici soluția modului în care poate teza unității lumii să se acorde cu aceea a deosebirii calitative dintre materie și spirit; el dă atenție precumpănitoare unității. Din nou,

[1] Vd. Ф. Х. Кессиди, *Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского*, în „Вопросы философии", nr. 5—1953.

atracția abisală a absolutului! Ca urmare, le apropie într-un mod care duce la un fel de contaminare reciprocă: spiritualitatea e considerată a „proveni" din materie ca oricare altă substanță materială concretă — apa sau pămîntul —, iar pe de altă parte materia-foc ea însăși e privită în chip hylozoist.

Întrevedem în conceptul heraclitic de *foc* bivalența unei gîndiri care, tinzînd cu forță să cîștige independența fizicală față de mit, nu dispune încă de concepte degajate cu totul de anumite comandamente ale spiritului mitologic. Buffière are dreptate să amintească aici de mitul străvechi al focului, atotputernic pentru că își aservește totul, pînă și duritatea metalului[1].

5. Cum urmează să considerăm teza substanței-foc în istoria categoriei de materie? *Grosso modo,* Heraclit nu depășește acea treaptă de dezvoltare a categoriei date, în care filosofii materialiști, departe încă de noțiunea abstractă de materie, exprimă ideea materialității printr-o anumită substanță fizicală, adică printr-o materie ce posedă o determinație calitativă concret-senzorială. Dar el îi depășește pe milesieni. Focul nu e nici una din cele trei stări de agregație ale materiei, reprezentate prin celelalte trei elemente primitive (apă, aer, pămînt), ci cauza tuturor celorlalte. El apare ca exprimînd ceva în care celelalte s-ar integra. Este un *comun,* care, în cugetarea filosofică începătoare, precede conceptul de *universal,* abstract. Focul nu mai apare deci ca „materie primă" a lucrurilor, ca în ontologia milesienilor. În principiul focului, filosoful din Efes caută logica universalului abstract dar nu izbutește să-l exprime altfel decît printr-o noțiune concretă. El începe să gîndească abstracția, noțiunea sa vestește căutarea, este pe punctul de a nu mai fi concretă, dar comunică în cele din urmă abstracția prin mijloace *empirice.* Uneori oscilează între abstracție și concretizare senzorială: focul e cînd *unul,* cînd acel ceva care moare spre a permite nașterea aerului, căzînd în reprezentarea de tip milesian a materiei. S-ar

---

[1] Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, 1956, Les Belles Lettres, p. 157—158.

părea că filosoful s-a mulţumit cu un fel de exprimare simbolică a intenţiei sale de a se ridica deasupra senzorial-concretului. Noţiunea sa e încă primitivă, dar poartă sarcina unei noi noţiuni mai elaborate, mai mature.

6. La Heraclit focul este arătat în mod expres şi ca factor de mişcare. Eleaţii considerau mişcarea şi schimbarea calitativă drept distrugere a existentului. Păstrînd existentul, ei se simţeau nevoiţi să nege schimbarea calitativă. În conceptul de materie-foc al lui Heraclit tind să se reunească *existentul, materialitatea, mişcarea* şi *diversitatea calitativă.* Mai mult, el include capacitatea de diversificare ca atribut esenţial. În adevăr, comparînd focul cu apa din sistemul lui Thales de pildă, constatăm că, în timp ce pentru apă mişcarea nu e un atribut indispensabil, existenţa flacării e incompatibilă cu imobilitatea şi implică mişcarea. Focul e universal, iar în calitatea sa de cauză a diversităţii este — spune Heraclit — „lipsă" şi „prisosinţă"; el include în mod necesar însuşirea de a genera şi a distruge, este prin urmare naştere şi dispariţie de calităţi, este schimbare calitativă.

7. Unitatea exclude contradicţia, spuneau eleaţii. Unitatea *este* contradicţie spune Heraclit. Contradicţia dintre rigiditatea arcului şi încordarea coardei se exprimă în funcţia unitară a instrumentului, în funcţia lansării săgeţii. În lucruri coexistă întregul cu neîntregul, asemănarea cu neasemănarea, apariţia şi dispariţia. Există contrarii, dar ele sînt cu necesitate legate laolaltă; există deosebiri, dar din ele se naşte armonia; totul există ca urmare a tensiunii între contrarii. Homer visa o lume din care să fie eliminată discordia. Nu, protestează Heraclit, în replică, dacă ar dispare discordia ar dispare însăşi lumea!*

Descoperind dedublarea unitarului în entităţi contradictorii, Heraclit, după aprecierea lui Lenin, afla una din trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală, a dialecticii, fondul ei. Atunci cînd, vorbind

* În treacăt fie spus, ideea heraclitică se găseşte în embrion la Hesiod (*Munci şi Zile,* 18—19), la acel Hesiod pe care Heraclit îl gratifică, nu o dată, cu aprecieri usturătoare!

despre existentul material-foc, constată că este totodată ,,lipsă" şi ,,prisosinţă" (fr. B 65), Heraclit exprimă nu numai esenţa dinamică a focului, dar şi universalitatea fenomenului *dedublării* oricărei entităţi unitare. Contradicţia internă fiind esenţă a focului, este esenţă a tuturor lucrurilor. Dar, pe cît se pare, viziunea dialectică a lui Heraclit merge mai departe: există, spune el, o anumită mişcare care este în acelaşi timp ,,dreaptă şi răsucită" ca o spirală, după cum mersul şurubului este în acelaşi timp ,,drept şi răsucit" (fr. B 59); rezultatul unei acţiuni reprezintă un produs nou dobîndit prin includerea în sine a unei stări anterioare.

Arcul (sau lira) constituie nu numai expresii plastice ale efectului creator al contradicţiei, dar pe cît se pare şi ilustrarea legăturii dintre unitatea şi ciocnirea contrariilor, de o parte, şi mişcarea spiralată, de altă parte: lansarea săgeţii (produsul mişcării simbolizînd calitatea nouă, superioară) apare ca efect al încordării în sens contrar a vergelei şi a coardei (opoziţia a două forţe în cadrul obiectului unic), dar cu condiţia destinderii arcului, adică a revenirii lui la poziţia iniţială (înglobarea momentului iniţial). Nu ştim cît de departe a mers Heraclit în cuprinderea semnificaţiilor acestor constatări, însă din ele se desprinde, probabil dincolo de intenţiile lui, silueta, palidă încă, a dialecticii spiralei, a ceea ce va deveni mult mai tîrziu principiul negării negaţiei.

Se pune întrebarea dacă noţiunea heraclitică de armonie nu intră în conflict cu cea a perpetuei contradicţii. Se pare că nu: în timp ce o parte a existentului se îndreaptă spre foc, o alta se îndreaptă spre presupusele derivate ale focului; or, dacă socotim că aceste două mişcări — una ,,în sus" şi cealaltă ,,în jos" — se echilibrează, atunci acest dublu proces constituie, tocmai prin opoziţia perpetuă dintre cele două mişcări, o modalitate a armoniei.

8. Cele spuse pînă acum pot sluji la definirea poziţiei lui Heraclit faţă de religia timpului său. Problema nu e simplă. Uneori întîlnim în texte referiri la divinitate, aprecieri admirative faţă de oracole. Charles Werner crede că principiul armoniei este la Heraclit ,,principiul divin al

lumii". Continuă, spunînd că „Dumnezeu el însuşi se află ... la baza tuturor transformărilor"[1].

Această interpretare nu concordă cu textele. În două fragmente, de apartenenţă, ce e drept, nesigură, se spune explicit că închinarea la zei e absurdă, se dă a-nţelege că noţiunea de zeu pe care şi-o făuresc oamenii e lipsită de sens (fr. B 127, 128). Chiar dacă textele nu-i aparţin lui Heraclit, e semnificativ faptul că i-au fost atribuite. Cu atît mai semnificativ, cu cît ele pot fi coroborate cu alte texte de orientare similară, de provenienţă heraclitică incontestabilă. Mai mult, din ansamblul fragmentelor heraclitice rezultă faptul că el n-a combătut ideea de zei în numele monoteismului sau al „panteismului", după cum se exprimă de pildă Robin, ci în numele concepţiei sale despre Univers, ca lume care are o esenţă fizicală ce s-ar oglindi în noţiunea de foc; e o lume necreată de zei, o lume ce se desfăşoară şi se conduce după propriile ei determinaţii, după „măsura" ei (fr. B 30), adică în virtutea atributelor ordonatoare care-i sînt intrinsece.

Dar chestiunea se pune şi altfel. Interpretarea fragmentelor rămase de la cei vechi cere să se ia în considerare nu doar înţelesul lor textual dar şi semnificaţia dobîndită sub raportul totului structural din care au făcut parte şi ale cărui ligamente, atunci cînd nu ne-au fost date sau au fost distruse de vreme, se cer reconstituite.

Reluînd în acest scop teza heraclitică a contradicţiei „din care se nasc toate", a contradicţiei care este proprie şi intrinsecă materiei-foc, înţelegem că ea era destinată în sistemul de gîndire al lui Heraclit să înfăţişeze în aşa chip realul, încît acesta să apară depozitînd în sine principiul existenţei şi devenirii, autodeterminîndu-se; deci liber de nevoia de a face apel la forţe exterioare, în speţă la zei. Abel Rey notează că ideea transformării, legată de ciocnirea contrariilor, indică o lume posedînd înainte de toate calităţi fizice, care se modifică pe plan fizic, prin acţiunea

[1] Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938, p. 26.

unor forţe fizice; avem la Heraclit „o fizică a contrariilor"[1]. Burnet afirmă că prin Dumnezeu Heraclit înţelege focul şi nimic altceva, că Heraclit nu a manifestat nici o simpatie pentru mişcarea religioasă din timpul său. Ideea ni se pare confirmată în fr. B 53, unde zeii sînt arătaţi a proveni din „lupta tuturor [lucrurilor]": dacă lupta contrariilor făureşte tot ce există, dacă ceea ce există se numeşte şi zeu, atunci putem spune că zeii sînt rezultat al luptei; or, în acea viziune care prezintă zeitatea ca provenită dintr-un conflict de lucruri sau acţiuni, nu mai discernem ceea ce se numeşte divinitate.

Aşa cum am arătat pe larg în lucrarea noastră asupra lui Heraclit, din numeroasele fragmente ce ating tema divinului rezultă că termenii „zeu" sau „zeiesc" apar adesea ca simbol pentru superlativul absolutului (binelui, frumosului etc.). În măsura în care focul e „suprem", el e Zeus. Caracterul universal al contradicţiei îndeamnă pe filosof să spună şi despre ea că e „unul şi acelaşi lucru" cu Zeus (fr. B 56). Divinul e evocat altădată ca un *summum* etic al omului[2].

Olof Gigon vorbeşte de funcţia antimitologică a întregii filosofii din această epocă, chiar atunci cînd păstrează dogme, ritualuri, statui de zei, sacrificii[3].

Spunînd aceasta nu vrem să-l transformăm pe Heraclit într-un campion al ateismului, în sensul modern al cuvîntului. Ateismul său constă în afirmarea autonomiei realului cosmic, a materiei-foc. Dar e vorba de real, de Univers aşa cum erau ele presupuse a fi, de gînditori ce profesează înainte de constituirea fizicii şi biologiei ca ştiinţe. Unora materia le apare ca însufleţită, pentru că nu ştiu ce e viaţa sau forţa magnetică. Altora le va apărea ca inteligentă, pentru că nu ştiu să justifice ordinea lucrurilor prin legi-

---

[1] A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, A. Michel, 1933, p. 317.

[2] Vd. I. Banu, *Heraclit din Efes*, Bucureşti, 1963, Ed. Ştiinţifică, § Heraclit şi religia, p. 80 sq.

[3] Olof Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, trad. M. Lefèvre, Paris, 1961, Payot, p. 59.

tăţi de tip fizico-biologic. Supoziţia despre inteligenţa materiei, elementele iraţionale, ba chiar nuanţele teiste pe care le descoperim la vechii materialişti pot reprezenta neputinţa istorică a înţeleptului de a şti cum trebuie să înţeleagă deosebirea dintre accesul raţional spre echilibrul Universului şi accesul mitic. Ei doresc să se delimiteze de mit dar pot s-o facă, evident, altfel decît socotim noi că ar fi trebuit s-o facă. Supoziţiile contranaturale din concepţia vechilor fizicalişti (physiòlogoi) reprezintă deci uneori nu concesia pe care o fac mitologiei, ci primitivitatea concepţiei lor despre natură şi materie. Mai mult, din zel antimitologic, ei expropriază uneori pe zei de unele din atributele lor tradiţionale şi ... le trec pe seama materiei! În astfel de cazuri — Heraclit intră şi el în această categorie — nuanţele ce nouă ne apar teologice, ca şi cele hylozoiste, exprimă, credem, oricît ar putea să pară aceasta de paradoxal, un mod de a fi al materialismului incipient, arhaic.

9. Aceste precizări vor înlesni aprecierea adecvată a tezei heraclitice despre *lògos*. Foarte adesea, mai ales sub influenţa unor comentatori stoici care au atribuit *lògos*-ului lui Heraclit propriile lor vederi teologice în tema dată, autori mai noi dau acestei noţiuni specifice sistemului lui Heraclit o turnură mai mult mitică, fideizantă.

Principala funcţie cosmică a *lògos*-ului se conturează prin raport cu dinamismul universal. Lui i se datoreşte faptul că lumea, care e mişcare şi contradicţie, nu se transformă într-un haos.

În timp ce soluţia mitică făcea apel în acest caz la capacitatea ordonatoare a zeilor, Heraclit instituie conceptul de *lògos*. Termenul heraclitic de *lògos* nu poate fi tradus în chip mulţumitor într-o limbă modernă, deoarece nu are în cugetarea modernă un semnificat corespunzător. *Lògos*-ul şi focul exprimă una şi aceeaşi esenţă a lumii materiale. Lumea *este* foc şi este totodată *lògos* spune Heraclit, căci ordinea din lume se datoreşte f o c u l u i *sau* l ò g o s-ului. Sufletul este foc, este deci inteligenţă; totodată focul este inteligenţă, este *lògos*. Fiind foc, deci principiu originar,

lògos-ul e intrinsec lucrurilor. Ar fi deci *ordinea* necesară a existentului, ordine care e aceeaşi, atît în lumea materială cît şi în cea spirituală derivată dintr-însa. E o ordine cognoscibilă care, pe plan uman, se manifestă ca inteligenţă, iar pe planul naturii, ca necesitate. Nu e providenţă, ci există ca expresie a esenţei realităţii fizice sau spirituale de a fi foc (sau *ca focul*).

Remarcabilă e relaţia instituită de filosoful efesian între *lògos* şi contradicţie. Dat fiind că Universul dinamic este Univers al contradicţiei, dat fiind că ordinea Universului este ordinea *lògos*-ului, rezultă că principiul contradicţiei coincide, sub acest unghi de vedere, cu acela al *lògos*-ului. Atunci cînd filosofii timpului socoteau drept de la sine înţeles că liantul lumii e unitatea ei, a fost îndrăzneţ din partea lui Heraclit să vorbească de funcţia agregantă, liantă a contradicţiei. În concepţia sa, spune M. Marcovich, „încordarea era fundamentul unităţii (lumii). Datorită acestei armonii tensionale (παλίντροπος ἁρμονίη), coeziunea lăuntrică nevăzută e mai puternică decît legăturile perceptibile... şi ţine laolaltă construcţia cosmică"[1].

Dar, ca şi în cazul focului, conceptul de *lògos* păstrează ceva obscur, învăluit parcă în fumul sacru ce se ridică de pe altarele unde se ard ofrandele aduse zeilor. Termenul care învăluie conţinutul fizical-raţional expus mai sus este împrumutat probabil din limbajul misteriilor eleusine şi al orficilor, cu ale lor „cuvinte sacre" (hieroì lògoi)[2].

Noţiunea de *lògos* semnifică în acelaşi timp profunzimea de gîndire a autorului ei, dar şi extrema lui tinereţe istorică. E un fel de expresie primitivă, metaforică a ceea ce înţelegem noi prin legitate.

Heraclit îşi depăşeşte predecesorii şi prin aceea că, pentru prima dată în Grecia, poate în acelaşi timp cu unii pythagorici, reuneşte sub aceleaşi concepte *şi* natura *şi* realitatea socială *şi* cugetarea. *Lògos*-ul, mişcarea, opozi-

---

[1] M. Marcovich, *Herakleitos*, Stuttgart, 1967, A. Druckenmüller, p. 281.

[2] Vd. George Thomson, *Héraclite et sa philosophie*, in „La Pensée", nr. 116, 1964, p. 16.

ția și unitatea contrariilor le sînt comune. Atunci cînd proclamă forța legii normative a cetății — νόμος — întrevedem faptul că aceasta îi apare ca analogă *lògos*-ului sau poate ca expresie socială imediată a acestuia. Poate că ideea de legitate a naturii i-a fost sugerată tocmai de funcțiile pe care le îndeplinea în cetate norma legală. Reflecția aceasta a existat la greci încă în epoca anterioară apariției filosofiei și a dus la făurirea miticei *Anànke* — ἀνάγκη. Dar și după apariția filosofiei materialiste subzista, cu tot efortul materialiștilor de a-și laiciza conceptele, dificultatea de a învinge spiritul viziunii mitice asupra naturii. Atîta vreme cît oamenii nu erau în stare să dea noțiunii de ordine a naturii un conținut concret prin formularea de *legi speciale* diferențiate și totodată transpuse în universalul limbajului matematic, deci atîta vreme cît ordinea naturii nu a putut fi concret determinată, n-a fost posibil să nu rămînă încărcată chiar și la materialiști de acel gen de nebulozitate care ascunde în mai mare sau mai mică măsură fantome și mituri. Așa se explică caracterul cețos al *lògos*-ului heraclitic. Poate cu singura excepție a atomiștilor din Abdera vom simți adierea lui Anànke de-a lungul întregii mișcări a filosofiei grecești.

10. Dintre tezele heraclitice care ating teme de domeniul social-uman, considerat de efesian încă nesistematic și foarte vag diferențiat, reținem pe acelea din substratul cărora distingem preludiile reflecției ce va constitui în etapa clasică disciplina reliefat conturată a esteticii. Heraclit este anticipatorul acesteia în istoria ei europeană

Acela pentru care lumea, ca acord al celor opuse, „este cea mai frumoasă armonie" (fr. B 8) îndreaptă asupra Universului o privire densă și de interes investigator, dar și de vibrație poetică.

Echilibrul estetic unește într-o singulară compoziție pe spectator și obiectul cosmic al desfătării sale. *Lògos*-ul ce guvernează compoziția e proporționalitate. Pe firele din care e țesută această compoziție își joacă timpul, „ca un copil", destinul său. Sufletul lumii, ca și cel individual, nu suportă să i se lezeze integritatea. În punctul unde se produce vătămarea, el aleargă s-o înlăture întocmai ca

păianjenul care, „aflat în mijlocul pînzei, simte de îndată că o muscă i-a rupt unul din fire şi aleargă într-acolo parcă plin de părere de rău pentru firul rupt" (fr. B 67 *a*). Frumosul, într-o primă considerare, este continuitatea ritmului astral şi al celui existenţial, trăirea după aceeaşi măsură — *lògos* — a vieţii sinelui şi Universului. În faţa sublimului cosmic, poetul simte gîndul său singular (φρόνησις — *phrònesis*) apăsat, cuprins de un pathos încărcat de melancolie aplecat spre renunţare[1]. E poate aceasta condiţia creaţiei, în concepţia „filosofului ce plînge", cum a fost numit de cei vechi Heraclit. Într-o nouă considerare, mai în profunzime, frumosul e definit ca viu, ca inseparabil de lume, ca armonie a *contrariilor*. Astfel „cosmologia lui e estetică, iar estetica lui, cosmologică"[2], cum spune excelent Kessidi.

Această concepţie, cred Gilbert şi Kuhn, ar explica revolta lui Heraclit împotriva poeţilor, care aspiră către „pieirea adversităţilor", aşa ca Homer în *Iliada* (XVIII, 107), potrivit relatării lui Aristotel. Estetica sa opunea revendicările raţiunii contradicţiilor, viziunii tradiţionale a poeticului liber de conflict[3].

11. În fine o chestiune de logică. E utilă o punere la punct de natură să delimiteze valenţele logicii în condiţiile structurale ale cugetării preclasice, condiţii pe care heraclitismul le întruneşte deplin.

Deşi filosoful are în vedere, practic, atît universalul cît şi individualul, nici pentru el, nici pentru ceilalţi filosofi dinainte de Socrate nu există încă problema unei teorii a raportului dintre individual şi universalul logic (conceptul). Ignorată fiind, înţelegem confuzia dintre universal şi „comun" — κοινόν —, termen prin care Heraclit se referă la ceea ce numim noi „universal". Nu apare deci

---

[1] Ludwig Binswanger, *Heraklits Auffassung des Menschen*, în „Die Antike", Band XI, 1, 1935, p. 36.

[2] Ф. Х. Кессиди, *Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского*, Москва, Изд. Акад. Художеств., 1963, p. 133.

[3] Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, Bucureşti, 1972, Ed. Meridiane, p. 341—342.

nici problema deosebirii de extensiune dintre concepte, nici cea a comprehensiunii[1].

Recunoaştem, în problema calităţii, univocitatea corporal-incorporal, identitatea real-corporal proprie structurii meditaţiei filosofice vechi.

12. Prin strădania sa de a se ridica în filosofie pînă la actul de elaborare a unui sistem atotcuprinzător coerent, prin aplecarea sa către domeniul de idei social-umane între care, pentru prima oară, se schiţează cîmpul cugetării estetice, Heraclit se prezintă ca un crainic nu prea îndepărtat al viitoarei etape, clasice, din desfăşurarea filosofiei greceşti.

Dar, sub raportul istoriei universale a filosofiei, se impune, în prim plan, considerarea dialecticii sale.

Examenul de ansamblu al moştenirii heraclitice descoperă teze dialectice fundamentale, cu determinaţii adesea surprinzător de moderne. Apreciindu-le, se impune în prealabil să ne scuturăm de fascinaţia pe care o exercită asupra noastră cugetările sale, ferindu-ne să-i atribuim succese epistemologice imposibile.

Sub raportul rigorii ştiinţifice, Heraclit nu-şi poate depăşi timpul. Fie că e vorba de dialectica mişcării, a contradicţiei, sau a negaţiei, la prima vedere ele ne surprind, ne sugerează cele mai subtile asociaţii, dar cînd le abordăm mai de aproape ele se estompează. Heraclit exprimă dialectica prin enunţuri care o redau în mod global. Ele reprezintă, predominant, un produs al speculaţiei filosofului care contemplă obiectul; ele nu sînt sinteze teoretice, redînd observaţii, riguros determinate, din cîmpul diferitelor planuri ale obiectului. Enunţuri, ca „toate se nasc din luptă", sau „războiul este părintele tuturor", nu ne spun nimic despre modalităţile şi diferenţierile concrete în care se manifestă contradicţia în viaţa „fizicală", în cea organică şi psihică a individului, în viaţa speciilor biologice, în cea socială, sau în procesul cunoaşterii. Nimic deci despre fundamentele acestei constatări. Teza „luptei" este lipsită

---

[1] Vd. în acest sens Hélène Ioannidi, *Essai de reconstruction de la logique archaïque*, în „Eiréne", Praha, III, 1964, p. 27.

de determinații, atit logice cît și epistemologice. Este o străfulgerare mentală sugestivă, genială, care se potrivește obiectului, dar nu e ancorată într-o motivație sprijinită pe date cît de cît suficiente. În cazul observării naturii, dialectica heraclitică e lipsită de acele concluzii pe care doar cercetarea experimentală le putea zămisli.

Armonia lui Heraclit este, în ultimă analiză, un fel de suveran ce prezidează lupta contrariilor, iar aceasta apare ca un turnir sau un „joc de copil", deși la fel de indispensabilă vieții ca și acesta din urmă. Dialectica obiectuală nu-i apare lui Heraclit ca un proces în cursul căruia se făuresc valori superioare, ci mai degrabă ca un neîntrerupt clocot într-un imens creuzet. Mișcarea și ciocnirea contrariilor, în oricare din planuri, sînt date, ca un *fatum*, într-o lume unde „se merge" pe loc.

Aceste delimitări se impun, înainte de evidențierea momentului teoretic prin care efesianul instituie în filosofia greacă o atitudine care, într-o anumită limită, constituie un act totodată de divergență și anticipație. Filosofia greacă nu a fost nereceptivă — departe de așa ceva — față de contradictoriul din natură și cugetare. Dar, cu variate modalități și consistențe, ea păstrează, ca valență de convergență a diferitelor sisteme, imperativul structural de a considera „principiile" ultime în postura de a domina, măcar în ultimă instanță, contradictoriul, prin „puritatea", univocitatea, „simplitatea" lor. Temerea că logicul ar fi lezat prin acceptarea contradictoriului constituie și va constitui obsesia chiar a celor mai temerari dintre dialecticienii greci. Însuși Heraclit, ca filosof antic, grec, se află și el sub jurisdicția menționatei valențe atunci cînd, deși reticent, dubitativ, întronează armonia deasupra contradictoriului. Platon, în faza sa de maxim heraclitism, va proceda, în această privință, ca și inspiratorul său din Efes. Or, relevant, cvasidizident apare la unul și la celălalt faptul nu doar de a admite raționalitatea contradictoriului, dar — era actul de bravură al lui Heraclit, anticipînd structuri teoretice ale altor vremuri — faptul de a considera evoluția cugetării prin contradictorii drept o *condiție* a celei mai profunde raționalități.

13. Succesiunea lui Heraclit este demnă de considerație cînd urmărim făgașul în care s-a angajat fondul cugetării sale. Nu același lucru se poate spune despre cei pe care vechea literatură i-a investit „oficial” cu titulatura de heraclitici. Se spune despre un oarecare *Antisthenes* (care nu trebuie confundat cu fondatorul școlii cinice), cvasinecunoscut, că a fost adeptul lui Heraclit, fără însă ca temeiul acestui atribut să ne apară prea limpede. Pe *Cratylos* îl știm întrucîtva mai bine. Acest personaj — al cărui nume a ajuns nemuritor numai pentru că Platon i-a făcut cinstea de a-l lua ca emblemă de dialog — va fi vrut să fie mai heraclitic decît Heraclit atunci cînd, modificînd aforismul „nu ne putem scufunda de două ori în același rîu” (*Heraclit*, fr. 91) proclama că n-o putem face „nici măcar o dată” (*Cratylos*, fr. 4). Nu-și dădea seama că, depășind măsura, transformă heraclitismul în contrariul său. Efesianul întemeiase învățătura despre dinamicitatea oricărui subiect, păstrînd identitatea (relativă) a subiectului. La Cratylos dispare *orice* identitate a subiectului și, implicit, însuși subiectul. În fond, în locul unui dinamism al existenței, el instituie un dinamism care nimicește existența. Se pare că nu și-a dat seama de această consecință și că n-ar fi dorit-o. Oricum însă, i-a oferit lui Platon argumentul pentru aprecieri neconforme la adresa maestrului din Efes.

VII

PRELUDII ALE ŞTIINŢELOR

„Scriu acestea în măsura în care îmi par adevărate; căci, după cum socotesc, povestirile grecilor sînt multe şi ridicole"

Hekataios din Milet, fr. 1

1. Epoca veche nu are conştiinţa a ceea ce modernii numesc ştiinţă. Noţiunile de „disciplină specială ştiinţifică", ori de „specialitate" sînt încă nenăscute; nu poate fi vorba deci nici de denumiri disciplinare. Distincţie între „filosofie" şi „ştiinţă" nu există. Singura specializare diferenţiază pe teologi de fiziologi, adică pe cei ce se ocupă de tema zeilor, de cei ce cugetă despre „natură", indiferent dacă e cosmică, telurică ori umană, indiferent dacă perspectiva e cea pe care noi o apreciem ca fiind de filosof, de fizician, geograf, istoric ori medic. Dacă un gînditor se apleacă asupra unui domeniu pe care l-ar revendica una sau alta dintre ştiinţele moderne, o face întrucît interesul său se restrînge la o parte din *Totul* unui obiect, luat antedeliberativ ca unic, în numele unei diferenţieri de fapt iar nu „de drept". Abia în etapa clasică şi, strict vorbind, prin Aristotel, se va instaura altă ordine sistematică.

2. *HEKATAIOS*. Născut în Milet în a doua jumătate a secolului VI, deci contemporan cu Anaximenes, Hekataios poate fi considerat ca precursor, în Grecia, al geografiei şi istoriografiei. În măsura în care, în cugetarea sa, viziunea despre configuraţia pămîntului şi despre istorie preia din spiritul de luciditate realistă, laică a filosofilor milesieni, din înclinarea lor de a descifra determinantele fa
telor naturale în însăşi realitatea fizicală, iar nu în
ei, autorul de care ne ocupăm acum deschide pe
unor discipline istorico-geografice cu caract

Explicațiile fabuloase sau numai neconforme, așa cum circulau, în limitele cunoștințelor din acel secol îndepărtat, nu lipsesc din textele ce ne-au rămas de la el. Ne interesează însă, evident, reflecțiile prin care Hekataios se detașează de predecesori și, mai ales, în ce spirit o face.

Dacă Parmenides instaura spiritul critic în meditația *filosofică*, geograful și istoricul din Milet o face în sfera cunoașterii faptelor și evenimentelor și aceasta mai devreme decît eleatul. El își dă seama de faptul că adesea relatările curente, tradiționale sînt incredibile și atunci, în spirit milesian, anunță că va trece totul prin filtrul propriei sale capacități de apreciere. Metoda funcționase deja în fapt, începînd cu Thales, iar în sfera faptelor umane chiar mai devreme, dar geograful este primul care o proclamă ca *normă*, ca linie metodologică în cercetare. Oare atunci cînd îi place să reproducă punctul de vedere conform căruia zeii au fost *născuți*, neexistînd deci din „totdeauna", nu o face cumva pentru a compromite autoritatea supraumanului în beneficiul independenței de decizie, omenești? Nu știm cîtă divinitate mai putea avea în mintea acestui milesian „zeul născut". Oricum, nu întîlnim un asemenea enunț la nici unul dintre materialiștii preclasici care, chiar cînd secătuiesc pe zei de atribuții, nu se ating de „persoana" lor.

În textele exploratorului din Milet, intenția demitizantă e manifestă. Vorbind de povestirile pe care le socotește „ridicole", el avea în vedere desigur legende de felul aceleia a Cerberului, ori a boilor lui Herakles. În locul miraculosului el propune în ambele cazuri explicații realiste, așa cum un Anaximandros considera soarele nu un zeu, ci un simplu cerc incandescent. Cerberul, fiorosul cîine infernal cu trei capete, n-ar fi fost altceva decît un șarpe uriaș, aflat cîndva în Tainaron și, se subînțelege, transformat de născocitorii de mituri în ființă supranaturală. El denunță, ca neverosimilă, și legenda ce atribuia semizeului Herakles isprava de a fi dus boii furați de el din Erytheia — deci tocmai din apusul Mediteranei — pînă la Mycene, în Pelopones. Urmează o explicație realistă : întrucît boii din Epir erau renumiți prin frumusețea lor, stăpînul boilor, Geryon,

acolo trebuie să fi domnit; aceasta, — explică Gomperz[1] — cu atît mai mult cu cît Erytheia înseamnă „pămînt roșu", iar culoarea pămîntului, în Epir, este cărămizie. A putut avea un sens demitizant și neacceptarea de către Hekataios a opiniei după care așa-numiții hyperboreeni s-ar trage din Titani. Nu cunoaștem restul operii sale, dar atunci cînd e prezentat ca ascendent spiritual al lui Herodot, ni se pare, judecîndu-l după cele de mai sus, că e nedreptățit. Prea este „părintele istoriei" aservit fabulației mitologice.

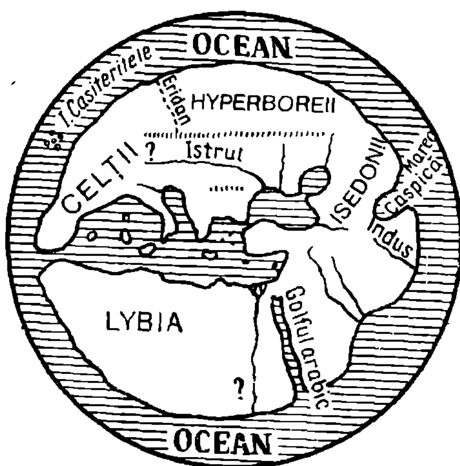
Printre cunoștințele sale geografice, numeroase, o notație aparte se cuvine acelora despre regiuni înghețate, locuite ale nordului, sau despre populațiile pitice (pygmei) din extremul sud (african). În ambele cazuri e vorba de regiuni situate cu mult dincolo de spațiul considerat curent în acel secol drept arie geografică locuită a „omenirii". De la cine deținea informațiile? Greu de spus dar, în orice caz, recunoaștem în interesul pentru ele spiritul milesian al călătorului, cu corabia ori cu mintea, scrutînd, mînat de curiozitate științifică, fie tainele adîncurilor cerului, fie pe cele ale depărtărilor pămîntului.

3. Filosofii milesieni, Hekataios și nu numai ei sînt documente vii ale unei activități care, încă în secolul VI î.e.n. angajează ceea ce se va numi cîndva știință a naturii. Exponenții ei stîrnesc interesul nostru prin faptul că se îndeletnicesc cu observarea faptelor. La unii, ca la Pseudo-Hesiod, care urmărea să explice originea strîmtorii Messina, preocuparea geologică se întovărășește cu mitul. La alții, precum Xenofan din Colofon, reflecția de tip științific apare în stare pură. El știe despre urme de viețăți marine, descoperite în plin uscat, la Syracusa, Malta și Paros (sau Pharos). Le explică prin faptul că altădată terenul, acolo, va fi fost în contact cu marea; ni se dă astfel o interesantă mostră de istorie geologică.

Astronomia este reprezentată, alături de milesieni, de un *Kleostratos*, cunoscut ca observator al stelelor, de *Phocos* și alții.

---

[1] Th. Gomperz, *op. cit.*, vol. I, p. 274.



Configurația lumii după Hekataios

4. *ALKMAION.* Fenomenul biologic „om" dobîndește o atenție particulară începînd cu școala medicală din Crotona, al cărei renume, spre sfîrșitul secolului VI, depășește considerabil frontierele lumii grecești. Pe primul plan se impune numele lui Alkmaion, născut către finele secolului, cu cîteva decenii înainte de Empedocles. Apartenența sa la școala pythagorică este îndoielnică, deși unele teze pot marca o înrîurire a școlii, ca în cazul credinței în nemurirea sufletului, care însă, cum vom vedea, e motivată altfel la Alkmaion. Cînd vorbește despre divinitatea astrelor, sau despre caracterul cert al cunoașterii divine, diferită deci de cea incertă, omenească, opinia aparține unei tradiții vechi ce precede pythagorismul.

Personajul a studiat medicină și fizică. Ca atare, pe măsură ce învățatul din Crotona se îndepărtează de reflecția metafizică și se angajază pe terenul biologic, supoziția teologică cedează teren observației cu caracter, să spunem, științific. Omul e apreciat de el acum din punctul de vedere al regnului animal, în care se delimitează de celelalte ființe

prin inteligenţă. Nemurirea sufletului, prin care este el asemănător zeilor, nu e motivată la el în raport cu o anumită escatologie misterică, precum în pythagorism, nici prin imperative etice, ca la orfici şi, mai tîrziu, la Platon, ci prin faptul că sufletul „se mişcă de la sine într-o mişcare eternă", ceea ce aminteşte mai degrabă de *logos*-ul lui Heraclit, contemporan al crotoniadului. Fiecare act prin care se construieşte mai departe filosofia biologică a acestuia din urmă îl apropie de direcţia de gîndire a ionienilor, deşi e, geografic, departe de ei.

Primul din aceste acte constă în extinderea fizicalismului la sfera fiziologiei umane. E remarcabilă angajarea lui Alkmaion în cîmpul explicării senzaţiilor — amestec de adevăruri şi închipuiri — notabilă prin faptul că o face în termenii raporturilor fizice. Le acordă mai multă importanţă gnoseologică decît chiar Heraclit. Burnet îl desemnează ca întemeietor al psihologiei experimentale[1]. Prin metoda experimentului, este un precursor al lui Empedocles şi Anaxagoras, cum şi al lui Democrit. El descoperă funcţia „hegemonică" a creierului ca sediu al raţiunii; o va fi dedus din probabila aflare, prin disecţie pe animale superioare, a traseelor nervoase ce duc spre encefal. A practicat cumva şi disecţia pe oameni, cum crede Cumston?[2] Foarte improbabil, pentru această epocă.

Principalul, la Alkmaion, este punctul său de vedere asupra conceptelor de vitalitate şi organism viu. Viaţa e tensiune lăuntrică între contrare, afirmă el, în speţă între umed-uscat, rece-cald, amar-dulce şi altele. Heraclit, în aceeaşi vreme, gîndeşte la fel. Tot prin tensiune sau, cum notează Teofrast, prin „neasemănător", se explică sensibilitatea organismului uman. Atîta timp cît între contrare se păstrează un anumit echilibru, omul e sănătos. Echilibrul nu e static, ci dinamic; un gen de mişcare ciclică „unind începutul cu sfîrşitul" ar fi modul în care s-ar conserva echilibrul stenic al corpului şi sufletului. Dacă

[1] J. Burnet, *op. cit.*, p. 226.
[2] C. G. Cumston, M. D., *Histoire de la médecine*, Paris, 1931, p. 95.

intervine o schimbare în virtutea căreia unul din termenii cuplului de contrare devine disproporţionat, atunci echilibrul se deteriorează, iar omul se îmbolnăveşte. În cazul în care dezechilibrul e atît de mare încît se întrerupe circularitatea mişcării, omul moare. Aici, Kirk şi Raven cred a regăsi sensul acelui fragment heraclitic — 103 — unde efesianul afirmă că începutul şi sfîrşitul sînt, la o circumferinţă „unul şi acelaşi lucru"[1]. Semnificaţia cauzalităţii imanente, materiale a bolii şi morţii se conturează, observăm noi, prin opoziţie cu medicina magică, ce crede în rolul morbid sau letal al unor duhuri nocive. Prin deosebire, de asemenea, cu doctrina sacerdotală ce explică morbiditatea prin voinţa zeilor; spre pildă, în sec. V, aşa continuă să creadă Herodot, atunci cînd motivează boala lui Alyattes[2]. Desacralizarea sănătăţii şi bolii se înscrie în acelaşi orizont cu viziunea demitizată asupra însuşi fenomenului vital, care e subiectul alternativei normal-patologic. Termenii acestei alternative ţin, la Alkmaion, exclusiv de condiţiile vieţii materiale: temperatura, hrana, regimul apelor, gradul de efort fizic, absenţa ori prezenţa constrîngerilor. Materialismul hippocratic şi în special concepţia ce fundamentează viaţa prin unitatea dintre organism şi mediu derivă neîndoielnic din aceste teze ale medicului din Crotona. Anaximandros se referise şi el la apariţia vieţii în spirit analog, dar fugitiv; prima schiţă a unei biologii umane materialiste ne e dată de Alkmaion, care, prin acest aport, lărgeşte tematica ansamblului materialismului preclasic. Pe făgaşul trasat de el se va angaja biologia lui Empedocles din Agrigent.

O ultimă notaţie, terminologică. Spre a desemna echilibrul din organism, Alkmaion foloseşte expresia ἰσονομία τῶν δυνάμεων *(isonomìa tòn dynàmeon)*, adică „norma echilibrată a forţelor"; predominarea unei singure forţe e denumită μοναρχία *(monarhìa)*, adică „domnia unuia singur". Sînt termeni împrumutaţi politicii, creuzet al terminologiei abstracte în genere, a celei ştiinţifice, inclusiv.

[1] Kirk şi Raven, *op. cit.*, p. 235.
[2] Herodot, I, 19–22.

5. Vorbeam de prestigiul şcolii medicale din Crotona. Aventura, cînd agreabilă cînd nu, a altui medic, *Demokedes* din Crotona, la curtea regelui Darius, care făcuse totul spre a beneficia de iscusinţa specialistului grec, mărturiseşte o întîietate elenă, necontestată pe întreaga arie greco-orientală din acel secol.

Alt nume, acela al lui *Kleidemos*, ne conduce către sfera studiilor de psihofiziologie din secolul al cincilea. Din spusele lui Teofrast, reiese că l-a preocupat raportul dintre senzaţii şi întocmirea organelor de simţ. Era de părerea că acestea elaborează senzaţiile în chip independent de intelect, adică în mod oarecum automat. Cazul urechii era socotit excepţional: aici se admitea că rolul decisiv îl are cugetarea.

VIII

REFLECŢIA PSEUDO-CHIMICALĂ

Empedocles :

„O, Natură măreaţă, căreia i-am fost tovarăş ! ...
Oare-n mine, Viaţă, a răsunat adînca-ţi melodie,
Şi oare eu am auzit aevea străvechea-ţi armonie,
O, Natură fără de margini ? ...
Oare n-am trăit eu cu-acest preasfînt pămînt, cu-aceste
Raze, cu tine, care-mi eşti mereu în suflet, Tată
Ether ?"

Hölderlin, *Moartea lui Empedocles* (trad. Şt. Aug. Doinaş)

1. Personalitatea multidimensională a lui Empedocles din Agrigent (Akragas), Sicilia (490—430 î.e.n.), a impresionat puternic lumea greacă antică. El s-a afirmat ca filosof şi poet, ca teoretician şi om politic, ca savant a cărui fantezie s-a arătat la fel de vie în planul abstracţiilor ca şi în acela al inovaţiei tehnice.

Două lucrări l-au consacrat : *Despre natură* — περὶ φύσεως *(Perì Physeos)* şi *Purificări* — καθαρμοί *(Katharmoì)*. Atmosfera poeziei le învăluie pe amîndouă, dar prima rămîne o ontologie, în timp ce a doua transportă pe cititor într-o lume de vis şi mituri.

Cea mai completă lucrare, relativ recentă, tinzînd către exhaustivitate, asupra operii filosofului agrigentin aparţine lui Jean Bollack[1], istoric al filosofiei greceşti şi filolog.

Dintre datele biografice transmise reţinem două : ca tehnician ar fi ameliorat clima cetăţii sale natale sfărîmînd un perete de stînci care ar fi barat calea spre oraş vîntului împrospătător ; ca om politic a avut meritul de a fi instaurat democraţia în Agrigent.

---

[1] J. Bollack, *Empédocle*, Paris, Les éditions de Minuit, 4 volume, 1965—1969.

El întrunește în persoana sa pe exponentul politico-ideologic al stratului social celui mai înaintat din cetatea sa de baștină, într-o epocă de notabilă înflorire economică, și pe filosoful materialist ale cărui idei au marcat în mod obiectual o replică dată conservatismului din timpul său, reprezentat atît pe plan politico-social cît și pe plan filosofic de pythagorici.

Făcînd această constatare, nu respingem posibilitatea ca gîndirea lui să fi înregistrat influențe pythagorice. Se spune că a fost un timp el însuși unul dintre sectatorii congregației întemeiate de gînditorul din Samos, din care a fost însă eliminat. În esență însă gîndirea sa filosofică, de un realism „fizical" pregnant, face ca îndepărtarea lui dintre devoții pythagorismului să apară mai semnificativă decît prezența sa printre ei, independent de cauzele ce vor fi fost invocate în sprijinul hotărîrii de eliminare.

Dacă precaritatea informațiilor de ordin social-istoric ne împiedică să distingem în mod amănunțit dinamica tensiunilor sociale care a promovat orientarea sa filosofică, totuși funcția socială a gîndirii sale se conturează indirect într-un mod destul de neechivoc, dacă e considerată prin raport cu filosofia mitizantă pythagorică și cu funcția socială conservatoare îndeplinită de aceasta. Faptul a fost de mult constatat de Zeller care spune: „Dacă ar fi fost pythagoric, ar fi trebuit să fie partizan al vechii aristocrații doriene, în timp ce, dimpotrivă, el se află în fruntea democrației agrigentine"[1].

2. Materialitatea lumii se afirmă în concepția lui Empedocles prin teoria celor patru elemente — pămînt, apă, aer, foc — numite de el *rădăcini*, *ῥιζώματα (rizòmata)*, care, spre deosebire de „principiile" milesienilor și al lui Heraclit, sînt considerate imuabile, nesusceptibile de transformare. După unii istorici ai filosofiei, elementele materiale ar fi fost considerate de către Empedocles în chip hylozoist. Jacques Chevalier afirmă că, după părerea agrigentinului,

[1] Ed. Zeller, *La Philosophie des Grecs*, vol. II, trad. Em. Boutroux, Paris, Hachette, p. 265.

gîndirea ar fi un atribut general al materiei[1]. A. Frenkian, într-o mai veche lucrare, consideră chiar că Empedocles „refuză să vadă deosebire între materie și spirit"[2].

Socotim însă, în acord cu Capelle[3] și alți cercetători, că în sistemul lui Empedocles prezența hylozoismului e vagă, mai puțin semnificativă decît la oricare din predecesorii săi, chiar dacă el continuă să creadă că în anumite condiții „materia gîndește". Fapt e că el conferă sensibilitate doar animalelor și plantelor, că atribuie o cauză *mecanică* unui fenomen ca magnetismul care, pe cît se pare, fusese la Thales semnul cel mai expresiv al înțelegerii hylozoiste a lumii materiale.

Nu putem interpreta în sensul omniprezenței rațiunii teza după care omul cunoaște prin capacitatea cognitivă a celor patru elemente. Această capacitate cognitivă ne apare doar ca virtualitate, altminteri Empedocles n-ar fi precizat că gîndirea se află în sînge și că nu se află nici în cap, nici în piept.

3. În problema teoretică a mișcării, poziția lui Empedocles nu poate fi definită în chip univoc. Dialectica va profita de pe urma faptului că, odată cu Empedocles și Anaxagoras, se pășește pentru prima dată în domeniul unei examinări întrucîtva concrete a mișcării. Heraclit, deși privise mișcarea ca inerentă materiei-foc, rămăsese la un stadiu nebulos, primitiv de exprimare teoretică. De astă dată ne apropiem, prin Empedocles, de observarea rece a fenomenului mișcării, observare pusă în primul rînd în serviciul căutării cauzelor ei imediate. Deschiderea dezbaterii în jurul acestui punct avea să folosească dezvoltării categoriei de mișcare, deși soluția pe care o dă filosoful e artificială. După el — și în această privință e inferior ionienilor — mișcarea nu e un atribut intrinsec al „rădăcinilor" fizicale, pe care el le consideră inerte, ci ar fi ex-

---

[1] J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. I, Paris, Flammarion, 1955, p. 119.

[2] Aram Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, Paris, J. Vrin, 1937, p. 55.

[3] W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Akademie-Verlag, Berlin, 2. Aufl., 1961, p. 197.

terioară lor și anume datorită acțiunii a două forțe: φιλία — Philìa (sau φιλότες-Philòtes) — și νεῖκος-Neìkos —, termeni care înseamnă literal „iubire" și „ură", dar care sînt în fond intraductibili. Aceste forțe sînt concepute tot fizical, ca un fel de corporalități ce determină asocierea și disocierea celor patru „rădăcini" și care, sub un alt aspect, ar anticipa ideile de atracție și repulsie universală. Izolarea mișcării de materie introduce în sistemul lui Empedocles un element nondialectic care va afecta întreaga lui concepție filosofică. Dar în același timp noutatea consta în faptul că, pentru prima dată, filosofia era pusă în fața sarcinii de a analiza în mod concret temeiul procesului mișcării, de a recunoaște existența mai multor forme de mișcare, avînd cauze neidentice, cum și în fața îndatoririi de a cerceta raportul dintre mișcare și schimbările calitative din sînul materiei.

Punînd problema cauzelor mișcării și încercînd să o rezolve, filosoful din Agrigent ne dă una din acele soluții în care se împletesc, într-un ghem strîns, intuiții înțelepte cu aprecieri primitive. Heraclit fusese descoperitorul contradicției ca dedublare a unitarului, dar nu o arătase în mod concret drept cauză a mișcării, el, campion al ideii de mișcare. Empedocles, superior lui Heraclit, consideră „pentru prima oară ... nu un singur principiu al mișcării, ci două și contradictorii", după cum observă Aristotel (fr. A 37). Filosoful sicilian făcea astfel un pas spre înțelegerea faptului că teoria mișcării urmează a fi pusă în raport cu ideea dedublării, dar nu a mers prea departe în această direcție. Forțele închipuite de el, *Philìa* și *Neìkos*, alternează ca succesiune de contrarii, dar nu angajează ideea dialectică de dedublare concomitentă a unitarului. Dealtfel elementele sale nici nu permit o soluție dialectică mai avansată, căci ele, presupuse a fi imuabile, exclud dedublarea, care implică tocmai mișcare *internă*; ele exclud automișcarea. Dar aici o nuanță: din punctul de vedere al *lucrului* care se mișcă, izvorul mișcării este în adevăr exterior și noncontradictoriu; dar din punctul de vedere al Universului, poziția teoretică nu mai e chiar aceeași; cauzele sînt neexterioare, ca unele ce au aceeași natură, fizicală, ca și

cele patru „rădăcini". Deşi acţionează succesiv, cele două forţe contrare nu încetează vreodată *să fie*, ca nişte constituente eterne şi concomitente, de semne contrarii, ale To*t*-ului cosmic.

4. Ca şi fizicaliştii ionieni, Empedocles îşi dă seama de faptul că lumea înconjurătoare implică atît unitate materială cît şi diversitate. Ideea de unitate materială, umbrită de teza unei quadruple dacă nu sextuple materii, reintră în lumină atunci cînd filosoful evocă *sphairos*-ul, *tot* iniţial, în care elementele sale fizice se află reunite ca într-o magmă de forţa *Philiei*. Ideea diversităţii e mai complicată; Empedocles, mai ataşat experienţei empirice decît eleaţii, nu neagă diversitatea lumii. Cele patru rădăcini se întrepătrund în proporţii variate, făcînd astfel ca înaintea noastră să apară lucrurile în infinita lor varietate. Totuşi nu e vorba de o varietate calitativă *reală*. Elementele se asociază dar nu se combină spre a da o nouă calitate, ci, după un timp, din nou se disociază spre a redeveni ceea ce au fost. În timpul asocierii, fiecare din ele rămîne identic cu sine, relaţia cu celelalte e pur mecanică. Schimbarea calitativă se manifestă ca simplă exterioritate. Empedocles insistă asupra faptului că nu există apariţie sau dispariţie de calităţi; în substratul aparenţei noii calităţi, „rădăcinile" au rămas „mereu aceleaşi". Aëtios precizează că ceea ce se petrece nu are loc „printr-o schimbare calitativă, ci printr-o acumulare cantitativă" (fr. A 44). Iată dar că, după cum şi era de aşteptat, teza nondialectică a imuabilităţii elementelor are drept corolar teza nondialectică a negării diversităţii calitative reale a lumii. S-a vorbit adesea de Empedocles ca de un filosof care, spre deosebire de eleaţi şi de Heraclit, a adoptat teza alternanţei unului şi multiplului. Dacă avem în vedere raportul dintre *sphairos* şi cele patru rădăcini, atunci teza alternanţei este justă, dar ea nu mai e justă atunci cînd privim raportul dintre cele patru rădăcini şi diversitatea obiectică a lumii. Aici nu mai putem vorbi de alternanţa unului şi multiplului, ci de un substrat mereu imuabil şi de alternanţă între manifestarea lui *ca atare* şi manifestarea lui sub chip *exterior modificat*. Aici unitatea e permanentă iar multiplici-

tatea de dincolo de cvadruplu e în fond iluzorie. E un regres nondialectic în măsura în care este negată realitatea diversificării calitative și, dimpotrivă, un progres, în măsura în care dialectica *explicitează* astfel categoria filosofică a *calității*, recunoscută ca atare, fie și în exterioritatea dacă nu și în esența ei și care în sistemele anterioare fusese cel mult implicată.

5. Cauzalitatea pe care o invocă pretutindeni Empedocles este o cauzalitate mecanică ce exclude intervenția divinității. Aceasta este abolită întrucît filosoful, refuzînd să admită orice intenționalitate, socotește lumea dominată de întîmplare. Infinit probabil, Platon se referă la Empedocles atunci cînd vorbește de filosoful care explica totul prin „natură și hazard", iar nu „în virtutea rațiunii, nici datorită unei divinități" (fr. A 48). Dar Empedocles părea a identifica elementele sale cu zeii. Fie că e vorba aici de simple *nume* date elementelor materiale, cum arată Diogenes și Aëtios, fie că zeii ar fi fost socotiți de Empedocles ca părți fizice ale naturii, cum crede Menandros, un lucru este cert, subliniat de majoritatea cercetătorilor moderni: nu există loc în sistemul agrigentinului, așa cum e expus în cartea *Despre natură*, pentru intervenția divinității.

6. Originalitatea figurii lui Empedocles apare cel mai bine reliefată atunci cînd considerăm personalitatea sa de pioner al observației și experimentării științifice. E numai un pioner pentru că n-are la dispoziție nici aparatură — cu excepția unei clepsidre! — nici documentare și nici măcar criterii științifice cît de cît schițate. Lipsește deocamdată însăși noțiunea de criteriu științific. Totul e deocamdată observație „de amator", de începător condus de fantezia sa, dar, auxiliar prețios, și de convingerea că natura trebuie apreciată în cauzalitatea ei fizicală, liberă de adaosuri exterioare.

Observarea unui magnet îi oferă temeiul unei teorii a atracției dintre corpuri: ar fi vorba de *unde* („emanații") și *pori*. E argumentul cauzalității mecanice, folosit, bănuim, ca replică dată lui Thales care văzuse aici o manifestare de hylozoism. Examenul unei lămpi, poate și a rezultatelor unor disecții practicate pe animale, l-au condus

către o explicaţie, voită fiziologică, a vederii, demnă de a figura, cu tot caracterul ei naiv, în istoria psihologiei ştiinţifice. Observînd perii, solzii şi penele animalelor, induce natura biologică comună a acestora. Cercetînd lumea vegetală, încearcă explicarea prin cauze fizice a pierderii sau menţinerii frunzelor. Contemplarea cerului, asociată analogiei cu fapte care ţin de experienţa curentă, îl conduce spre o serie de supoziţii raţionale privind cauza eclipselor de soare, natura stelelor şi a unei serii întregi de fenomene cosmice. Aceste soluţii (unele din ele bine intuite) mărturisesc un efort de explicare antimitologică a structurii Universului şi a evenimentelor ce se petrec într-însul.

Observaţii făcuseră şi înaintaşii săi. Filosoful din Agrigent îi depăşeşte prin preocuparea de a înţelege presupusul *mecanism intern al evenimentului observat*, aşa încît soluţia oferită să apară legitimă, atît prin acordul ei cu sistemul ontologic de ansamblu, cît şi pe temeiul prezumatelor date intrinsece. Îi depăşeşte şi prin faptul că la el se adaugă calitatea de *experimentator*. Avem în vedere între altele experimentul clepsidrei cufundate în apă. Aceasta îi permite să dovedească faptul că aerul e corp material ce nu trebuie deci confundat cu vidul — replică dată simplismului eleat — şi, printr-o ingenioasă asociaţie de idei, să enunţe prin analogie o anumită teorie fiziologică a respiraţiei, fantezistă, dar nu mai puţin grea de semnificaţii filosofice. Spre deosebire de observaţie, experimentul indică în aceste vremuri anticiparea, în formă practică, a procedeului ştiinţific al *ipotezei* ce-şi aşteaptă confirmarea. În formă practică, se constată intrarea în acţiune şi a altor proceduri epistemologice : analogia, asociaţia, inducţia, deducţia.

Dar experimentatorul, spre deosebire de observator acţionează ca gînditor ce începe să se desprindă din starea de dominat, spre a trece în aceea de *dominator* al naturii. Deocamdată, timpul social-istoric european nu permite omului mai mult decît un preludiu infim. Dar consemnarea lui e cu atît mai necesară cu cît s-a tradus la Empedocles, cel puţin în cazul menţionat al modificării climei locale din Agrigent, în operă de tehnician. Asemenea acte care,

în sec. V î.e.n., marcau intenția de a modifica *datul* natural, indicau, spune Charles Mugler, „în ce măsură se liberaseră între timp savanți și constructori de vechile credințe referitoare la raporturile dintre om și Universul fizic”[1].

În asemenea condiții gîndirea, deși nu poate încă să înlăture dominanța speculativismului, dobîndește capacități noi de pătrundere a naturii, iar aceasta își dezvăluie noi ipostaze.

Teoria celor patru *rădăcini* își propune să justifice calitatea (în sensul precizat mai sus), prin intermediul unei varietăți de corpuri „simple” amestecate într-o proporție care, pentru indivizii aceleiași specii, e constantă. Amestecul „se realizează conform unor raporturi cantitative, numerice”[2], spune N. I. Boussoulas și ne sugerează ideea de structură. O reținem fără a accepta părerea sa, potrivit căreia filosoful sicilian ar privi natura și structurile ei ca un inițiat, un mistic. Dacă ținem seama de raporturile matematice, de analogia dintre „rădăcini” și conceptul de element chimic și dacă apreciem teoria emanațiilor și porilor drept un gen de figurare primitivă a conceptului de valență, atunci gîndul nostru se îndreaptă irezistibil spre tema structurii *chimice* a corpurilor. Chimie propriu-zisă nu există în antichitatea greacă. Dar textul lui Empedocles ne oferă antecedente semnificative privind descoperirea relațiilor de ordin chimic din organizarea materiei.

Cît de departe a mers intuiția de investigator al acestui obiect plin de taine denumit *phýsis* ne arată geniala inspirație care-l determină pe fizicianul sicilian să afirme că lumina solară se deplasează în spațiu, cu o viteză determinată, pe care o socotea, foarte probabil, calculabilă. Punctul de vedere al lui Aristotel va fi mai stîngaci, deși cu mai bine de un secol mai tîrziu.

---

[1] Ch. Mugler, *Sur quelques points de contact entre la magie et les sciences appliquées des anciens*, în „Revue de philol., de littér. et d'hist. anciennes”, XLVII, nr. 1, 1973, p. 36.

[2] N. I. Boussoulas, *Éssai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique. Empédocle*, în „Revue de métaph. et de mor.”, nr. 2, 3/1958, p. 143.

7. Spiritul realist-laic duce la rezultate interesante şi în domeniul problemelor vieţii.

Ceea ce nota Ch. Mugler referitor la fiziologia empedocliană — încă speculativă — a văzului se potriveşte întregii sale meditaţii asupra vieţii organice: integrarea ei în sistemul naturii[1], în ontologia celor patru „rădăcini" şi a celor două forţe-substanţe. De o parte, o reflecţie fiziologică minuţioasă despre un obiect încă „absent", structura ochiului, de altă parte o speculaţie consecventă logicii ei fizicale interne despre un obiect prezent, dar deformat de iluzii empirice: natura. Pentru Empedocles naşterea unui monstru avînd mai multe mîini, sau a unuia cu mai multe picioare, ori a unui trup de animal ce părea să aibă cap de om, bineînţeles neviabil, este prilejul unor laborioase meditaţii biologice. Dacă fiinţele în genere, inclusiv cea umană, pot lua şi asemenea aspecte, atunci e greu de admis că mai sînt produse intenţionate a ceea ce unii, spre pildă pythagoricii, numesc raţiune divină. Atare apariţii sînt mai degrabă supuse capriciilor hazardului. Un cap de om asociat unui trup de animal indică o făptură apărută ca rezultat al asamblării, se presupune, a unor membre preexistente, reunite în chip întîmplător şi mecanic. Deosebirea între un asemenea organism monstruos şi unul normal constă în faptul că, spre deosebire de primul, la cel normal organele sînt astfel reunite „încît corespund unele altora" şi sînt viabile, adică „îşi pot satisface nevoile specifice". Aşadar, ceea ce a determinat păstrarea unor anumite asamblări şi nepăstrarea altora e capacitatea de *adaptare la condiţiile vieţii*. Dar excludem intenţionalitatea divină, dacă singurii factori care au putut acţiona constă în reunirea fortuită de organe preexistente şi viabilitatea celor adaptate funcţiilor vitale, atunci s-ar putea formula o teorie explicativă a originii vieţuitoarelor: la început au apărut organe disparate: „capete fără gît, braţe, ... fără umeri, feţe fără frunţi" (fr. B 57) care s-au unit întîmplător de atîtea ori pînă cînd, după un număr uriaş de reuniri întîm-

[1] Ch. Mugler, *Sur quelques fragments d'Empédocle*, în „Revue de Philol., de litt. et d'hist. anc.", XXV, 1, 1951, passim.

plătoare, au trebuit — în infinitatea timpului — să ajungă și la asocieri bine potrivite care, ca atare, să rămînă în viață. Așadar funcțiile vitale au selectat reunirile viabile dintre cele neviabile, acesta a fost miezul raționamentului, neexplicitat de texte, al lui Empedocles, arhaică anticipare a teoriei moderne a selecției naturale și a adaptării.

Fie că privește spre orizontul biologic cel mai larg, fie că atinge fenomenul biologic special — de pildă originea deosebirii între sexe, ce s-ar datora unor variații în temperatura uterului — linia sa e aceea a demitizării fenomenului vital, a integrării lui în sistemul natural ce intră sub incidența ontologiei sale fizicale.

8. Empedocles este, în interpretarea naturii, un mecanicist. El încearcă să explice asocierea elementelor prin teoria porilor, cunoașterea prin teoria emanației, mișcarea universală prin acțiunea celor două forțe mecanice — *Philìa* și *Neìkos*. În această poziție teoretică, recunoaștem marca epocii istorice atît de timpurii în care a gîndit filosoful. Mecanicismul a reprezentat într-o anumită măsură condiția necesară a elanului său științific. În acest secol, al V-lea, caracterul rudimentar al cunoașterii naturii cere o temeritate eroică din partea celor ce ar urma să se pronunțe asupra ei. Aceasta va avea la diferiți filosofi repercusiuni variate, în raport cu predispozițiile lor ideologice. La Socrate se vor contura într-un fel, la Empedocles în altul. Acesta se apleca spre fapte pentru prima dată explorate: substratul alterității, cauzele varietăților mișcării, motorul diversificării din natură, raportul unitar dintre faptul fizic, cel biologic și cel psihologic. Elanul său fizical nu se va lăsa descurajat, dar va tinde către simplificare prin reducția fenomenului supus observației la scheme accesibile empiric, deci pur mecanice. Variația calitativă, spre pildă, se refuză percepției senzoriale. Una din două: ori e admisă de un filosof ca Heraclit, care nu e omul observației minuțioase, disociatoare, de laborator, ori e abordată sub viziunea unui experimentator, deocamdată rudimentară, în care caz e respinsă. Maxima heraclitică „nu ne putem scălda de două ori în aceleași ape" împingea, cum s-a și întîmplat, spre cealaltă: „nu ne putem scălda nici măcar o singură

dată" (*Cratylos*, heracliticul), ceea ce nu era încurajator pentru cel care şi-ar fi pus în gînd să studieze de pildă apele fluviale. Viziunea lui Heraclit era, pentru ştiinţa naturii din vremea lui, în acelaşi timp, genială şi ineficace. Teza imuabilităţii avea caracter nondialectic, dar exprima nevoia unui mod comod de a aborda obiectul, mai ales atunci cînd era considerat în spiritul principiului *conservării materiei*, prezent în sistemul lui Empedocles.

9. Rămîne deschisă încă spinoasa chestiune a raportului de fond, teoretico-ideologic, dintre opiniile din *Despre natură* şi cele din *Purificări*. Chiar dacă socotim a doua lucrare drept o operă pur poetică, a preocupat din totdeauna şi continuă să preocupe chestiunea de a şti cum se va fi acordat în mintea vechiului autor cîntarea despre cele divine, inclusiv nemurirea sufletului, cu fizicalismul mecanicist din *Despre natură*. Observăm, urmărind varietatea opiniilor, că ele ocupă un evantai larg, de la aceea care vede în Empedocles un materialist în sensul modern al termenului, şi cea potrivit căreia a fost idealist, mistic, adept de cult iniţiatic. Pentru cea de-a doua părere, mai rară, ne oferă un exemplu monografia lui Jean Zafiropulo[1]. Tendinţa ideologică de a minimaliza semnificaţiile uneia din cele două lucrări ale agrigentinului e în mare parte răspunzătoare de distanţa dintre aprecieri.

Nu e locul unei cercetări minuţioase a temei. Ne mulţumim cu consemnarea unei note teoretice cu caracter de *prolegomena* pentru orice adecvată soluţionare a ei, ca şi a temei mai generale a modului în care socotim că trebuie înţeleasă opoziţia dintre materialism şi idealism pentru epoca lui Empedocles. E vorba de modul de a defini materia şi spiritul.

Folosim — altfel nu se poate — conceptele moderne, dar aceasta doar orientativ. Noi vorbim, pentru *acea* epocă, de materialism acolo unde filosoful acceptă primordialitatea unei substanţe fizicale constitutive de lume sau/şi a unei forţe mecanice, cu efect similar, chiar dacă, realul

[1] J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, passim.

fiind logic reconstruit în funcție de această primordialitate, nu lipsesc din reconstrucție ideile de divinitate, de suflet etern, de magie a unor forțe tainice, de finalitate intrinsecă, de cvasiconștiință a cosmosului asupra fizicalității lui. Vom vorbi de idealism, chiar dacă vom constata o concepere corporalistă a spiritului, ba chiar coeternitatea lui cu substanțele fizicale; criteriul decisiv este în acest caz faptul că se atribuie primordialitate unei entități fie divine, fie logice sau etico-estetice, fie uneia în care se aliază asemenea atribute. Nu decide așadar, pentru această epocă, prezența sau absența a ceea ce noi numim „ceva adăugat naturii din afara ei", căci ceea ce e pentru noi „afară" poate fi pentru vechiul cugetător intrinsec conceptului de natură; decide faptul dacă rolul primordial, într-un complex de noțiuni ce pot fi și fizicale și spiritual-divine, îl are *factorul fizical-mecanic* (necesitatea oarbă, nonconștientă) ori factorul *intelectiv, afectiv, intențional* (conștient) chiar corporal fiind. E de la sine înțeles că pe temeiul acestor criterii vom observa existența unor stări teoretice, pe care gîndirea modernă le surprinde cu mare greutate, dar și variate grade ale distanței dintre un antic și un modern, să zicem dintre un materialist antic și unul modern.

În sensul acestui mod de a vedea îl privim pe Empedocles ca materialist, deși vorbește în *Purificări* de divinitate „ca spirit sacru și supraoman ... cutreierînd cu gînduri iuți întreg Universul" (fr. B 134).

Menandros a vorbit de „imnul fizical"* înălțat de el naturii. În opera științifică a agrigentinului, primordialitatea fizicalului, discernabil pe cale empirică, a avut un rol hotărîtor. Abel Rey relevă cu îndreptățire faptul că importanța lui în istoria științei a fost legată de reacția sa empiristă

* Antichitatea a apreciat pe Empedocles ca fizician, iar nu ca magician, astrolog, sau ca inițiat în misterii. În vasta lucrare *Astrologumena* de W. Gundel și H. G. Gundel (Wiesbaden, Steiner, 1966), se arată, la p. 70, că deși Empedocles s-a ocupat intens de tema astrelor, „în zadar vom căuta numele lui legat de apocrifele astrologice" (adică, explică autorii, cărți secrete, cu învățături ascunse rezervate inițiaților).

față de raționalismul eleat și pythagoric[1]. Zafiropulo enumeră admirabilele sale anticipări : „ a atomismului, a aspectelor complementare și inconciliabile la care conduce problema continuu-discontinuu, a vitezei finite a luminii, a selecției naturale și adaptării la mediu"[2]. Or, spiritul care a cugetat astfel nu a fost cel al unui *acusmatic*, al unui posedat de misterii.

Prin toate acestea, odată cu filosoful din Agrigent, anumite categorii filosofice — materialitate, cauzalitate, alteritate calitativă, cunoaștere senzorială, raport dintre biotic și abiotic — încep să fie cugetate în spiritul experimentului, modest, dar respectabil.

[1] A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 135.
[2] J. Zafiropulo, *op. cit.*, p. 183.

IX

ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI

Unuia care-l întrebă pe Anaxagoras, exilat, dacă-i lipsește societatea atenienilor, filosoful îi răspunse: „Lor le lipsește societatea mea, nu mie a lor”

Diog. Laërt., II, 10 (fr. A 1)

1. Anaxagoras din Klazomenai (500—428 î.e.n.) vine la Atena cam prin deceniul al cincilea al secolului și marchează, în istoria gîndirii grecești, momentul în care începe participarea substanțială a mediului spiritual al Atenei la dezvoltarea filosofiei în vechea Grecie. În Atena a deținut o poziție intelectuală de frunte. Printre elevii săi îl știm pe Pericle, a cărui gîndire laică a fost încă în antichitate pusă în relație cu aceea a magistrului său. Singura lucrare despre care știm sigur că aparține filosofului din Klazomenai a fost *Fizica*, însoțită, se spunea, de grafice pe teme astronomice.

2. În sistemul lui Anaxagoras, ontologia îmbracă forma concepției asupra *homoiomèriilor* — ὁμοιομέρειαι și a lui *noùs* — νοῦς, termeni a căror semnificație poate fi descrisă, dar nu redată în lexicul modern. Contactul empiric cu lumea dezvăluie existența diversității calitative a lumii sub chipul unei multitudini de substanțe materiale: lemn, metale, țesuturi organice etc. În concepția filosofului din Klazomenai, aparența calitativă exprimă nemijlocit esența: diversitatea calitativă indică existența esențială a tot atîtea substanțe fizicale, originare, necreate, indestructibile, imuabile, în număr infinit. Fiecare din acestea ar fi divizibilă la infinit: există astfel sub forma de particule infinit de multe, infinit de mici, participînd la infinit de multe amestecuri cu celelalte substanțe, de care ar fi dealtfel practic inseparabile. Termenul aristotelic de *homoiomèrii* a

indicat mai întîi particulele fiecărei substanţe şi — prin extensiune — substanţele înseşi. După părerea lui Anaxagoras, atunci cînd constatăm schimbarea calitativă într-un obiect material, nu ar avea loc în fond altceva decît schimbarea proporţiilor dintre *homoiomèriile* existente în obiectul respectiv. Drept urmare, devine aparentă o anumită calitate, iar vechea calitate se reduce, încetînd de a mai fi aparentă. Această schimbare de proporţie, tot una cu modificarea gradului de concentrare a calităţilor, legată de o schimbare a legăturilor interne dintre *homoiomèrii*, ca dealtfel orice mişcare ce se produce în cosmos, nu-şi are originea în *homoiomèriile* obişnuite, socotite a fi în sine lipsite de mişcare şi de forţă activă, ci în *noùs*.

La fel ca şi în cazul lui Empedocles — contemporan — textele lui Anaxagoras indică şi ele efortul liberării noţiunii de materie de hylozoism, ceea ce constituie, cum spuneam, mărturia unui proces de maturizare filosofică. De asemenea, un act de eliminare a univocităţii materie-spirit. Apoi Anaxagoras consemnează unul din atribntele principale ale materiei, acela de *infinitate*, sub multiple accepţiuni: a cvalifierii, a divizibilităţii, a duratei concrete. Conceptul de infinit — mare, mic, sau temporal — e scos astfel, după cum observă Rey[1], din amalgamul confuz în care se afla cu conceptul de indefinit. Anaxagoras abordează în acelaşi timp cu Empedocles, dar în alt mod, problema felului în care sînt construite intern corpurile materiale, simple ori compuse, aşadar problema structurii materiei. Conceptul de *homoiomèrie* pregăteşte terenul ipotezei atomiste deşi, spre deosebire de atomii şcolii din Abdera, *homoiomèriile* sînt diferenţiate din punct de vedere calitativ[2].

---

[1] Abel Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 90.

[2] Charles Mugler crede că termenul de *homoiomèrie* ar fi fost folosit chiar de Anaxagoras şi că Aristotel l-a preluat, denaturîndu-i înţelesul. Ar fi semnificat uniformitatea cu care se păstrează proporţia dintre calităţi în oricare din subdiviziunile unui corp (V. *Le problème d'Anaxagore*, în „Revue des études grecques", LXIX, nr. 326—328/1956, p. 358).

P. Kucharski a dat nu de mult o interesantă explicație privitoare la sursele de inspirație ale ciudatei teorii a *homoiomèriilor*. Cercetarea legăturilor dintre Anaxagoras şi mişcarea medicală din epoca sa, examinarea argumentelor sale indică izvoare de ordin biologic. Trupul animal, ca agregat unitar de țesuturi, asemuit de unii Universului, a putut fi un punct de plecare. Un altul, tema anaxagorică de *sămînță* (sperma) care era universal concepută pe atunci în mod preformist, ca „un compus al tuturor elementelor esențiale, constitutive ale viitorului organism"[1].

3. Distanțîndu-se de Empedocles şi superior acestuia în istoria categoriei de calitate, Anaxagoras recunoaşte *realitatea* diversității calitative infinite a lumii materiale. Dar recunoscînd-o, o absolutizează, afirmînd, ca şi filosoful din Sicilia, imuabilitatea calităților, negînd deci ca şi celălalt schimbarea calitativă.

Imaginea autentică a lumii apare astfel dominată în sistemul lui Anaxagoras de antidialectica principiului eleat al imuabilității. Este însă interesantă afirmația că „lucrurile din Univers nu sînt separate unele de altele, nu sînt despicate cu securea" (fr. B 8), afirmație care, deşi are la bază în mintea filosofului starea de etern amestec al *homoiomèriilor* din fiecare lucru, exprimă însă susceptibilitatea calității lor de a fi înlocuită prin oricare alta, implică deci în esența fiecărui lucru posibilitatea trecerii lui într-o infinitate de stări calitative.

Ne întrebăm dacă Anaxagoras admite existența contradicției în lucruri. Fără a avea semnificația bogată a tezei heraclitice, ea nu lipseşte cu totul la filosoful klazomenian. Cupluri de contrarii curent admise ca atare în filosofia antică sînt: cald-rece, luminos-întunecos, uscat-umed, rar-dens. Anaxagoras menționează în mod explicit existența acestor cupluri *în* magma inițială. Membrii cuplurilor se separă, crede el, dar separația e doar momentul trecerii de la o structură de agregat la alta; ea nu e niciodată absolută, moment final. Nu ştim ce semnificație a conferit

[1] P. Kucharski, *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle*, în „Rev. philos. de la France ...", 2, 1964, p. 162.

Anaxagoras ideii de contrarietate, dar semnalăm cel puţin două cazuri în care îi atribuie un rol dinamic, pozitiv sub raport dialectic : după cum observă Aristotel, în concepţia lui Anaxagoras embrionul animal e un produs al contradicţiei — în speţă dintre sexe ; Teofrast notează că, după Anaxagoras, „senzaţiile se nasc din contrarii" (fr. A 92), căci senzaţia este rezultatul unui fel de biciuire a simţurilor, ea este suferinţă, iar cauza suferinţei nu poate fi decît ciocnirea contrariilor.

4. În imaginea de ansamblu a gîndirii anaxagorice, un loc central îl ocupă *noùs* (νοῦς). Literal înseamnă intelect, inteligenţă, dar are în sistemul filosofului din Klazomenai o semnificaţie particulară ce face ca termenul să fie intraductibil. Descifrarea acestei semnificaţii are un rol hotărîtor in caracterizarea fondului ontologiei de care ne ocupăm, precum şi în definirea locului ocupat de acest concept în procesul dezvoltării categoriilor de materie şi spirit.

Pentru unii, de pildă Burnet, *noùs* are caracter pur material. Pentru alţii el este spirit pur (Überweg-Heinze). Gomperz îl consideră a nu fi nici materie, nici spirit.

Incontestabil, indicaţiile de care dispunem ne arată că *noùs* are atribute eterogene. El este înainte de toate arătat ca o forţă mecanică ce generează mişcarea din natură, activînd *homoiomèriile* obişnuite. *Noùs* provoacă desfacerea lor din massa în care fuseseră agregate anterior şi, liberînd şi forţa spontană de atracţie reciprocă a celor asemănătoare, procedează ca factor ordonator, făcînd să apară lucrurile, în diversitatea lor. Exterior corpurilor de orice fel, mişcînd fără a fi sub vreo influenţă motoare din afara lui, posedînd deci mişcarea ca autodeterminare, *noùs* este însă *interior* naturii.

Pe de altă parte, *noùs* este fundamentul regularităţii existente în natură, a ceea ce în natură e „frumos şi bun". Ca principiu al ordinei, el reprezintă justa relaţie dintre lucruri, deci „dreptatea" din ele. După cum s-a mai observat, în mentalitatea antică ceea ce posedă automişcare este de obicei considerat ca însufleţit. Pe această linie, capacitatea ordonatoare a lui *noùs* apare ca atribut al unei anumite conştiinţe : *noùs* cunoaşte, deci gîndeşte, e *atoate-*

știutor. Hegel a dat o atenție deosebită acestei facultăți raționale a lui *noùs*. După părerea autorului *Prelegerilor de istorie a filosofiei*, *noùs*, ca expresie a ordinei din lucruri ar reprezenta esența acestora. Or esența lucrurilor se manifestă în „specia" lor, este deci universalul, este *lege a naturii*. Această esență-lege e concepută a fi de sine-stătătoare, dar totodată *în* natură[1]. Enunțul hegelian e relevant. Este deci *noùs* demiurg al realității? Întrebarea și-a pus-o și Platon care, fără a-și ascunde dezamăgirea, a fost nevoit să constate că *noùs* nu are un asemenea caracter, dat fiind că originea lucrurilor se află în *homoiomèrii*. În adevăr, nu existența *homoiomèriilor* depinde de *noùs*, ci *proporția* după care sînt ele asociate în acele agregate care sînt corpurile materiale. *Noùs* generează *mecanic* dinamismul care, împreună cu altă forță mecanică, atracția dintre cele asemănătoare, instituie indirect acele proporții calitative.

Se vede dificultatea de a identifica pe *noùs* prin intermediul conceptelor familiare nouă. Gîndirea presupune conștiință de sine, libertate și inventivitate. Or *noùs* nu posedă atare facultăți. Totuși este desemnat ca gînditor, ca atoatecunoscător. Pe de altă parte, ne reține atenția o remarcă a lui Aristotel: Anaxagoras face apel la atributele lui *noùs* doar atunci cînd, preocupat de a găsi cauza concretă a unei realități nu e în măsură s-o facă în alt chip. E un gen de *deus ex machina*. Spre pildă, tema ordinei naturale. A spune că se datorește inteligenței — *noùs* — înseamnă a-i da un nume, dar nu a-i da o explicație[2]. Un nume pentru caracterul constant, ritmic și necesar în timp și spațiu al unor fenomene fizice ori biologice, deci un nume pentru o prefigurare a legității, ca și *lògos*-ul lui Heraclit.

---

[1] *Noùs* este „Allgemeinheit", este „das einfache absolute Wesen der Welt", care există „nur als Denken", dar totodată „auch in der Natur, als gegenständliches Wesen". De asemenea: „die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen" (în *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*—Werke, vol. XIII, Berlin, 1840, Duncker ŭ. Humblot, p. 354, 356).

[2] Vd. Michel-Pierre Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1969, p. 15, 30, 117, referitor la slaba consistență a conceptului anaxagoric de *noùs*.

Dar e mai gol de conţinut decît acesta din urmă, căci e lipsit de acele valori şi potenţe înmagazinate în conceptul heraclitic de contradicţie, aşa cum a fost schiţat cînd s-a vorbit de relaţia *lògos*-contradicţie. După cum subliniază Magalhaes-Vilhena, *noùs* este raţionalitatea imanentă, „finalitatea obiectuală" interioară a lumii[1]. Cînd spunem însă că există o „logică a lucrurilor" nu înseamnă că le atribuim raţiune. Antecedenţa pe care autorul adineaori pomenit crede că a descoperit-o cînd vorbeşte de raportul dintre *noùs* şi logicul hegelian implică un anacronism. Formal, opinia pare întemeiată, dar în fond conceptul de raţionalitate hegelian indică un conţinut teoretic ce e imposibil de încuscrit cu acela propriu cugetării, încă atît de tinere, a lui Anaxagoras.

Aşadar *noùs*, ca un epitet pentru o reală ordine naturală şi pentru o ireală şi indescriptibilă înţelepciune cu care, altfel decît figurat, această ordine s-ar identifica, suferă de arhaism. Nu este de neglijat că în altă privinţă e un act de curaj intelectual, unul din acelea ce au marcat anevoioasa ieşire a cugetării greceşti de sub tutela mitologiei.

Pe urmele predecesorilor săi fizicalişti, Anaxagoras atribuie principiului *noùs* o substanţialitate comună cu aceea a tuturor *homoiomèriilor*; este de ordinul lui *phýsis*, opus *mythos*-ului. Este în definitiv tot o *homoiomèrie*, posedînd fizicalitate (fr. B 12) ca şi celelalte, dar deosebindu-se de ele prin notele de „inteligenţă" şi „puritate" (e „neamestecat"). W. Windelband a enunţat mai de mult această părere, punînd — printre variatele atribute ale lui *noùs* — accentul pe cele care-l desemnează ca substanţă a mişcării (Bewegungsstoff), ca „element corporal" ce posedă gîndire, sau ca „materie a gîndirii" (Denkstoff)[2]. În această fază timpurie a gîndirii teoretice, pentru filosoful din Klazo-

---

[1] V. de Magalhaes-Vilhena, *Hegel, Aristote et Anaxagore — une source méconnue de la pensée hegelienne*, în „La Pensée", nr. 139/1968, p. 103.

[2] W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. a V-a, Tübingen, I.C.B., Mohr, 1910, p. 34—35.

menai unitatea dintre materie și *dinamism* (*noùs* ca mișcare), se determină într-un chip la fel de imprecis pe cît sînt de imprecise înseși noțiunile de materie și mișcare. Le unește și le separă. Acest fapt duce la enunțuri în care distingem umbra mitului. Automișcarea îndeosebi apare, probabil, ca o manifestare cvasidemonică, astfel că Anaxagoras, încercînd să sporească gradul de raționalitate al conceptului de materie, este parcă nevoit să-l separe de acela — greu descifrabil, dacă nu mirific — de mișcare. De aceea e *noùs* un „neamestecat" care totodată se află pretutindeni.

Aproximativ tot astfel stau lucrurile și în ceea ce privește problema raportului dintre lucruri — e vorba deocamdată doar de cele corporale — și ordinea existentă în natură. Nefiind în măsură să ridice conceptul vag de ordine a naturii la forma lui matură care e categoria de legitate, filosoful e nevoit să refuze și acest atribut — și el încă impenetrabil, cvasimitic — în *conținutul* substanțelor corporale denumite *homoiomèrii*. Dar filosoful tinde spre o viziune fizicală și ca atare nu-i rămîne altceva de făcut decît să „îngrămădească" atît mișcarea cît și principiul de ordine a naturii, acest embrion de legitate devenit „inteligență", într-un anumit sediu care să rămînă fizical. El adaugă deci, într-un mod teoretic aglutinat, abrupt și opac, un surplus de atribute uneia dintre *homoiomèrii*. Atîta timp cît celelalte *homoiomèrii* își pot îndeplini funcția prin alte mijloace mecanice — atracția sau rotirea — ele o fac fără a „face apel" la *noùs*. Cînd nu, intră în acțiune *homoiomèria noùs*, „care știe tot și poate tot" (fr. B 12), dar nu spune nimic (sau aproape)! Spre deosebire de Gomperz care spunea că *noùs* nu e nici materie, nici spirit, am prefera să spunem că e *și* materie *și* spirit; e primordial materie, dar subsecvent încărcată de spiritualitate. El ne apare ca un fel de creier mecanic al lumii, material ca orice creier și susceptibil de gîndire ca orice creier de pe cea mai înaltă treaptă a materialității. Pare a fi un fel de extindere — primitivistă, hylozoistă și cumva idealistă — asupra naturii, a tezei psihologice enunțată tot de Anaxagoras cu privire la faptul că la om „de la creier provin toate simțurile"

(fr. A 108). Dar un gen de substanţă cerebrală care ar fi răspîndită prin tot „trupul" Universului.

5. Cu aceasta atingem tema atitudinii lui Anaxagoras faţă de zeitate şi religie.

Dacă, într-adevăr, obiectivul urmărit de Anaxagoras a fost acela de a raţionaliza conceptul de materie, el trebuia să fie însoţit de preocuparea de a continua laicizarea conceptului de Univers. Nimeni nu a adus împotriva imaginii mitologice a kosmos-ului argumente atît de neechivoce ca filosoful *homoiomèriilor*. Ideii mitologice de zeificare a astrelor, acesta îi opune nu simpla *afirmare* a fizicalităţii lor, ci note fizicale determinate, descriind soarele, luna şi alţi aştri drept masse incandescente dintr-o materie analogă cu aceea a pămîntului, concluzie dedusă, probabil, după cum s-a relevat, din examinarea meteoritului căzut, în vremea lui, la Aigòs-Potamòs. Chiar cînd avem simple supoziţii, ca atunci cînd vorbeşte de lună ca de un astru locuit, sau cînd presupune existenţa mai multor lumi, toate locuite, ele reprezintă negarea finalismului geocentric. Considerat ateu, el a atras asupra sa indignarea tradiţionaliştilor bigoţi ai Atenei încît, învinuit în mod public de impietate, s-a decis întemniţarea lui, expulzarea ba, după unii, chiar condamnarea lui la moarte.

Coroborarea tuturor acestor date infirmă teza lui Jacques Chevalier[1], care vorbeşte de caracterul „divin" al lui *noùs*, teologizînd astfel sistemul preceptorului lui Pericle.

6. Vorbind despre Empedocles, am relevat impasul în care riscă să intre acela care l-ar aprecia după definiţiile moderne ale materiei şi materialismului.

Rezervele de acolo se potrivesc în totul şi lui Anaxagoras. Unii interpreţi au văzut în corporalitatea lui *noùs* un argument în favoarea materialismului acestui învăţător al lui Pericle. În faza structurală căreia îi aparţine acesta, indiferenţa faţă de distincţia dintre corporal şi incorporal continuă să domine, din substraturi antedeliberative, cugetarea filosofică. Spiritul continuă încă să fie gîndit drept

[1] Vd. Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, Paris, Flammarion, 1955, p. 122—123.

corporal, iar opoziția dintre materialism și idealism vizează chestiunea raportului dintre ceea ce, în lume, e conștient și ceea ce nu e (conștiință-materie), iar nu chestiunea dacă sfera conștiinței este ori nu corporală. În sensul acestei statorniciri istorice, Anaxagoras e materialist, nu datorită corporalizării „inteligenței", ci în măsura in care socotește primordial principiul de *homoiomèrie* — care reprezintă *substanța fizicală în principiu nonconștientă*, oarbă — și în măsura în care, în *homoiomèria-noùs*, elementul „inteligent" este, ca predicat, un subordonat al fizicalului sau, dacă vrem, o injecție de raționalitate administrată unui corp fizical.

Dar nici nu reiese din texte că *noùs* este cu adevărat conștiință în sens propriu, chiar dacă luăm în considerare semnificația conceptului de conștiință în secolul lui Anaxagoras. În filosofia timpului, conceptul se conturează, dar chiar cînd se merge către admiterea, aici, a unei particularități calitative, delimitările rămîn mult timp imprecise; *închipuitele aderențe reciproce ale conceptelor de materie și spirit continuă să încețoșeze meditația* presocratică. Delimitările sînt pentru antecedenții lui Socrate mai ușor de intuit, mai greu de definit, *cu atît mai greu, pentru noi, de definit obiectul intuiției lor.*

O compoziție *sui-generis* are pentru acești materialiști timpurii și noțiunea de divin. Ei se delimitează de lumea divinităților adorate în temple, de cea a zeităților, statuilor și imnurilor, aceasta e limpede. Ce anume păstrează în interiorul acestei delimitări nu e prea limpede. Exaltarea forței și creativității umane — această sevă a întregii civilizații grecești — se exprimă adesea în termeni de cult religios. Un limbaj în care semnificatul e complex, făcînd extrem de anevoioasă decantarea de către noi — aserviți limbajului și aparatului nostru conceptual — a sensurilor simbolice de cele proprii, a reveriilor de demersul logic, a fondului autentic uman de cel iluzoriu, mitic.

M. Detienne gîndește poate într-un chip analog cu al nostru, atunci cînd constată la Anaxagoras spirit laic „opus demersurilor gîndirii religioase" și, în același timp, în mod aparent paradoxal, posibila înrudire a cugetării

sale cu aceea a lui Hermotim, reprezentant al rarissimului „şamanism" grec, ce admite „călătorii cataleptice" misterioase, clarviziune extatică. Spiritul anaxagoric e concomitent laic şi autodivinizat[1].

7. Sînt autori care văd în *noùs* piatra fundamentală a edificării istorice a conceptului de *eu*. În accepţiunea propusă mai sus, potrivit căreia *noùs* este o entitate ontică obiectuală, el nu justifică acest punct de vedere. Dacă discernem la Anaxagoras preludii de antropologie filosofică, avem în vedere altceva. O admirabilă frază a sa (fr. B 21[b]) : noi oamenii sîntem ceea ce sîntem prin „experienţă" - ἐμπειρία *(empeirìa)*, „memorie" - μνήμη *(mnème)*, prin „înţelepciune" - σοφία *(sophìa)* şi „meşteşug" - τέχνη *(tèhne)* este plurisemnificativă. Ea schiţează concepţia în virtutea căreia dimensiunile omului civilizat — deosebit prin aceasta de restul animalelor, adaugă filosoful în acelaşi context — sînt date de cunoştinţa empirică a naturii, cunoştinţă devenită *sapientia* şi valorizată în practica productivă.

Dar *noùs* nu e enumerat aici, ceea ce nu se explică dacă ar fi avut sensul de valoare spirituală subiectivă.

Umanul anaxagoric e aşezat la răscrucea ce separă viziunea despre om ca obiect, între altele, al transformărilor din natură, de viziunea socratică ce-l defineşte ca subiect autonom logic şi etic. Max Mühl, referindu-se la rolul atotstăpînitor al lui *noùs*, cum şi la maxima anaxagorică a „totului în tot", crede că acestea se referă şi la omenire, dînd epura unei reprezentări despre o strînsă „comunitate umană mondială", despre colectivitatea socială în care „indivizii simt că-şi aparţin unii altora, într-o unitate integratoare"[2].

Textele menţionate nu exclud o asemenea semnificaţie. Oricum, caracterul pur obiectual al lui *noùs* nu ne împiedică

---

[1] M. Detienne, *Les origines de la notion d'intellect: Hermotime et Anaxagore*, în „Rev. philos. de la France et de l'étr.", 2, 1964, p. 168—169, 174.

[2] Vd. Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrem geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Dieterich, 1928, p. 6.

să observăm că filosoful ce construiește ontologia lui *noùs*, comite, fără voia lui și independent de obiectivul teoretic urmărit, o extrapolare la natură a unor facultăți umane, înstrăinate și obiectivate ca dealtfel toți făuritorii de mituri.

Considerînd acum nu lucrul obiectivat, ci substanța-subiect a înstrăinării recunoaștem, dincolo de intențiile înflăcăratului filosof al naturii, capacități, ritmuri, imperative logice și proiecte teleologice umane, care pot fi cu dreptate consemnate ca antecedente ale descoperirii socratice de Eu.

Anaxagoras și Empedocles reprezintă în mișcarea ideilor filosofice capacități egale de maturitate logică și teoretică, puncte nodale în procesul ce conduce spre faza clasică a societății, filosofiei și culturii grecești.

8. Istoria înregistrează ca discipoli ai lui Anaxagoras, între alții, pe *Archelaos* și pe *Metrodoros din Lampsakos*, deși fondul gîndirii lor nu justifică în prea mare măsură o asemenea etichetare.

Archelaos, din Atena sau din Milet, ne oferă un oarecare moment anaxagoric, dar tras pe trepte inferioare. Principiul *noùs* nu ar mai fi o entitate exterioară *homoiomèriilor*, ci o entitate cu caracter divin, inerentă materiei. Lui Archelaos i se cuvine atenție doar întrucît, ca filosof ce respiră deja atmosfera spirituală a unui alt moment istoric, cel clasic, de care va fi vorba imediat, se ocupă de morală, de politică și de problema începuturilor societății omenești. Metrodoros din Lampsakos (diferit de alt Metrodoros, din același oraș, filosof epicurian) amintește de Anaxagoras întrucît filosoful din Klazomenai identifica pe *noùs* cu Zeus sau atribuia zeiței Atena semnificația de meșteșug (artă).

X

MIT ŞI DEMITIZARE

„Pierderea mîinilor înseamnă nimicirea înţeleptei Atena"

Metrodoros din Lampsakos, fr. 6

1. Punctul de vedere în virtutea căruia investigarea divinului ar constitui un act de blasfem nu este familiar cugetării grecilor, aceşti temerari exploratori ai oricărui cîmp posibil. Socrate însuşi — primul care proclamă *expressis verbis* un atare punct de vedere prohibitiv — nu-l respectă nici el în mod prea strict. Există dimpotrivă, la greci, din timpuri îndepărtate, predilecţia pentru explorarea şi comentarea obiectului denumit zeu şi a acţiunilor acestuia. Unii o fac cu pietate, alţii nu, dar toţi durează o punte peste adîncul ce separă lumea lor de cea „divină". Eroii, semi-zeii, daimonii sînt şi ei mărturii în acest sens, amintind istoriografului că zeii au început, în istoria religiilor, prin a fi, conştient sau nu, *oameni*-zei. Am luat cunoştinţă pînă acum de implicaţiile cosmologice ale teologiei şi de modalitatea în care se separă de divinitate materialismul; de divinitate, dar nu şi de zei, a căror negare formală va fi opera abia a etapei clasice. Asistăm însă, în generaţiile din ajunul momentului istoric clasic, la anumite evenimente intelectuale semnificative în această ordine de idei.

2. Credincioşii, ca *Acusilaos*, mitograf din ultima parte a secolului VI şi prima parte a secolului V, comentează mitul, propulsionat de înclinarea de a supradimensiona divinul. Cînd afirmă originea din Haos a zeilor, nu e mai puţin devot decît Hesiod. Cînd divinizează rîuri, cînd caută legitimări divine profunde războiului troian — ce apăruse

multora ca un „măcel pentru o femeie" —, cînd întreprinde construcţia mitică a istoriei omenirii, se vădeşte dînd parcă o replică bigotă, de pseudogeografie şi pseudoistoriografie, contemporanului său, Hekataios din Milet, veritabil geograf şi istoric. Anaximandros schiţase teoria unei antropogeneze de tip pur biologic, natural. Şi aici teza lui Acusilaos va fi răsunat ca o înfruntare: oamenii au fost făuriţi printr-o procedură mitică, la iniţiativa divină, anume din pietrele aruncate în spatele lor de către Deucalion şi Pyrrha.

Relevăm în acest punct viziunea lui Acusilaos, spre a îngădui surprinderea, în dimensiunea ei reală, tipul de interpretare a demersului mitologic, în ansamblul său, de către Theagenes din Rhegion şi Metrodoros din Lampsakos, pomenitul discipol al materialistului Anaxagoras.

3. Theagenes din Rhegion este activ în ultima treime a secolului al şaselea şi în prima parte a celui următor. Este acela care inaugurează în cultura greacă conduita tălmăcirii alegorice a zeilor. S-a spus că nu a făcut-o cu intenţii ateiste. Că, dimpotrivă, şocat de felul cum apar zeii în cînturile homerice — frivoli, luptînd unii cu alţii, ca în Cîntul XX al *Iliadei* — ar fi vrut să-i ferească de oprobriu, spunînd că nu despre zei e vorba acolo, ci de entităţi ce doar poartă numele lor. Aşa, lupta Atenei cu Ares ar exprima, simbolic, lupta înţelepciunii împotriva neînţelepciunii. Peste tot unde la Homer apar zeii, el vede denumiri pentru substanţe şi corpuri din natură ori valori etice. Care va fi fost intenţia lui, nu ştim. Dar publicul, atît de familiarizat cu textele homerice şi cu populaţia de zeităţi ce trăieşte în ele, nu puţin va fi fost tulburat să afle că, acolo unde, spre pildă, versul povesteşte despre isprăvile Afroditei, avem de-a face în realitate cu aventuri ale patimilor omeneşti. Efectul practic cel mai probabil nu era cel nimicitor de idoli?

4. Am vorbit de Metrodoros din Lampsakos, discipol al lui Anaxagoras, despre care ştim că fusese prigonit pentru impietate. Or, elevul său nu va fi fost mai evlavios atunci cînd, ocupîndu-se tot de interpretarea lui Homer, identifică pe Agamemnon cu etherul sau pe Ahile cu soarele,

în privința zeilor, ei ar fi tot una cu organe ale corpului. Cînd, după relatarea lui Tatian, afirmă că „nici Hera, nici Atena, nici Zeus nu sînt ceea ce consideră acei ce le ridică incinte și altare, ci ipostaze ale naturii și combinații ale elementelor", face el oare altceva, în fapt, decît Theagenes? Nestle socotește, tot privitor la Metrodoros, că a „descoperi în Demeter, ficatul" este ceva de prost gust, „o culme a absurdității"[1]. Adevărat, nu sună grațios în urechile delicate ale unui elenist din secolul douăzeci, dar nu și în cele ale unui elen de acum douăzeci și patru de secole, care credea, ca și mesopotamienii, că ficatul este sediul vieții trupului iar Demeter, ființa vieții naturii și mamă a Korè-ei, rodul ogoarelor.

Acum, la cumpăna dintre două epoci, se schițează o mișcare de idei tranzitorie către concluzia pe care, cum vom vedea, o va formula filosoful-sofist, clasic, Prodicos: zeii sînt o născocire a oamenilor.

Dar, pentru omul grec, îndeosebi pentru intelectualul grec și mai ales în veacurile preeleniste, miturile mai sînt și altceva decît viziuni cosmogonice și ontologice, doar acestea din urmă cîmp al demitizării. Ele sînt și narațiune ce se vrea *istorică*, transfigurînd în felul ei trecutul, oferindu-se ca susținător al legăturii/legămîntului cu *tradiția*, cu *ideea* de tradiție, cu ideea de tradiție *eroică* de incomparabilă măreție, de care elenul e atașat cu pathos și venerație, independent de diversitatea din planul ideologic. Sînt de asemenea un fond *poetic*, din care generațiile continuă să soarbă satisfacții estetice, indiferent de modificările ce afectează psihologia lor. Miturile mai sînt un tezaur *tematic* ce va mai inspira secole de-a rîndul pe poeți și plasticieni, independent de schimbările de idei literare. Mai reprezintă, în fine, substanță *etică*, oferind modele de urmat (ori de evitat!), de care pedagogia nu se va lipsi, indiferent de modificarea țelurilor ei. În toate aceste planuri termenul de „demitizare" este inoperant.

---

[1] Wilhelm Nestle, *op. cit.*, p. 130.

XI

VALENȚE STRUCTURALE ALE CUGETĂRII PRECLASICE

Filosofii cu care ne-am întîlnit pînă acum gîndesc potrivit unei structuri comune de cugetare teoretică, fapt semnificativ pentru diferența obiectuală ce se constată între preclasic și clasic, deși trecerea de la un stadiu la altul se face prin prezențe tranzitorii și prin ritmuri care variază de la o valență structurală la alta.

Univocitatea corporal-real, peste tot întîlnită, nu este o concepție rezultată dintr-o cumpănire mentală asupra realului, cumpănire între două soluții posibile, dintre care una, aceea a corporalității, ar triumfa asupra celeilalte. Este, *în afara oricărei cumpăniri,* singura modalitate în care e luată determinația de real. Un gînd care s-ar opri asupra incorporalității e un gînd ce s-ar opri asupra neantului. Numim această poziție, adeliberativă. La Parmenides, lucrurile doar în aparență ar sta altfel. La eleat, credem, teoria nonexistentului este expresia unei condiții care, înainte de a lua formă logică, are o rădăcină psihologică. E deci o transpunere în modul teoretic a unei propensii structurale primordiale, ateoretice. În lipsa neutralității de atitudine care, se presupun, precede o autentică dezbatere lăuntrică, este, în fond, o falsă dezbatere, o nondeliberare. Univocitatea real-corporal nu este, la drept vorbind, în preclasic, o „teorie" nici asupra corporalității, nici asupra realului, ci un mod de a fi „al teoriei" despre real.

De asemenea, stadiului de gîndire preclasică îi este propriu și univocitatea *calitativă* între *subiect în genere* și *obiect*

în genere. Una din expresiile ei este indistincția *calitativă* dintre „natural" și social, ceea ce determină ca și în gîndirea filosofică ontologia să se confunde cu filosofia socială (cu totul embrionară). Realitatea înconjurătoare e privită deocamdată în mod global, ca un tot în care socialul și naturalul sînt, sub raport calitativ, tot una. În vechiul Orient, începuturile filosofice ale gîndirii și ale filosofiei au același caracter. Astfel, la vechii chinezi, *yin* și *iang* reprezintă în același timp pămîntul și cerul, întunecosul și luminosul, negativul și pozitivul, femininul și masculinul, uneori nefavorabilul și favorabilul, noțiuni ce includ și cosmicul și biologicul și eticul. *Dharma* și *adharma* vechilor djainiști au, în același timp, o dublă accepțiune, cosmică și etico-politică. *Ormuzd* și *Ahriman*, la iranieni, sînt fecunditate și sterilitate (ca însușiri cosmice) și totodată bine și rău (în sens etic). *Dao*, în filosofia laodziană, ca și *lògos*-ul heraclitic, exprimă în mod indistinct atît ordinea din natură cît și pe cea din societate. Referitor la greci, constatăm că atunci cînd Anaximandros vrea să exprime permanența materiei în variabilitatea ei calitativă, folosește o expresie de ordin etic, vorbind de „nedreptatea" care trebuie compensată în timpuri. Armonia ontologică generală a lui Pythagoras a început prin a fi, în mintea lui, rînduială politică. La Heraclit, contradicția statornicește în mod nediferențiat atît opoziția dintre arc și săgeată, pe aceea dintre zeu și om, cît și pe cea dintre stăpîn și sclav. Forțele cosmice fundamentale care apar în sistemul lui Empedocles sînt *Philìa* și *Neìkos*, noțiuni de ordin social-etic. Deocamdată, realitatea socială domină în asemenea măsură conștiința oamenilor, încît aceștia nu pot să gîndească asupra realității fără a trece noțiunile filosofice prin prisma socialului. Aceasta nu implică și conștiența faptului. Dimpotrivă, vechii filosofi nu văd probleme teoretice sociale care să le rețînă atenția ca probleme sociale distincte, ei văd doar lumea reală în mod global. Pentru ei problemele sînt de un caracter univoc, ceea ce, în limbajul nostru, se exprimă prin constatarea univocității, în sensul că ei gîndesc natura prin prisma socialului și aceasta

în detrimentul clarității vederilor atît asupra uneia cît și asupra celuilalt.

Această prioritate a socialului se explică prin aceea că, în fapt și înainte ca omul să-și dea seama de aceasta, mediul social este, în raport cu omul, învelișul cel mai apropiat. Omul a învățat demult să se distingă pe sine de natură, dar el însuși e socialitate. Putem vorbi de om și natură ca de entități care sînt în anumit sens exterioare una alteia, dar omul și societatea sînt entități cosubstanțiale. Aici noțiunea de exterioritate e inaplicabilă, căci societatea există exclusiv prin oameni. De aceea problema om-natură apare mai înainte de problema om-societate. Dialectica acestor relații constă, pe cît se pare, în faptul că atîta timp cît omul nu înțelege distincția calitativă dintre societate și natură, el privește globalitatea lor prin prisma apropierii — duse pînă la indistincție — dintre *sine* și societate. Univocitatea social-cosmic este corolarul univocității uman-social, altă valență structurală a gîndirii preclasice. Socialul va apărea *distinct*, ca urmare a unui dublu proces, unul de distanțare spre „centru" și altul de diferențiere spre „periferie"; distanțare a socialului de om, pe de o parte, diferențiere a socialului de natură, pe de alta. Privirea logică pe care omul o aruncă în sfera naturii care-l înconjoară nu poate ajunge acolo fără a străbate sfera socialului, în speță modul său de existență socială, care într-un anumit sens este în el însuși. La filosofii preclasici din Grecia, unitatea om-societate se manifestă nu numai prin condiționarea socială a liniilor generale de gîndire ale filosofilor, ca în orice epocă, dar, în plus, prin faptul că pomenita indistincție social-cosmic constituie un *tot* ce apare ca o extindere a socialului, ca și cînd relațiile din natură ar fi „socialificate".

Reamintim, în seria determinațiilor de univocitate și pe aceea dintre biotic și abiotic, temei al hylozoismului.

Este afirmată demult și am menționat-o mai sus, ca notă specifică a gîndirii de care ne ocupăm, nediferențierea dintre ceea ce numim noi filosofie, de o parte, știință, de altă parte. Această notă nu este doar contrapartea paupertății observațiilor și, în mod adiacent, a speculativismului,

fireşti, amîndouă, condiţiei de început. Pentru a delimita filosoficul, este necesară o clarificată iscusinţă şi o îndelung practicată conştiinţă despre inteligibil, despre universal şi despre însăşi conştiinţa, lucru dificil în condiţia indistincţiei calitative subiect-obiect.

B. ETAPA CLASICĂ PÎNĂ LA PLATON

XII

SOCIETATEA GREACĂ ÎN SECOLUL LUI PERICLE ȘI CUGETAREA FILOSOFICĂ

„(Statul nostru) se numește democrație pentru că aparține celor mulți, iar nu unui număr mic de oameni ... Sărăcia sau obscuritatea originii nu îndepărtează pe cineva (de funcțiunile publice) dacă poate fi util statului ... Cel ce are drept ocupație munca manuală nu e lipsit de capacitate politică."

Pericle despre democrația sclavagistă de la Atena (Tucidide, *Istoria războiului peloponesiac*, II, 37—40).

1. Apogeul filosofic și general-cultural prin care se înserie în istoria Greciei antice epoca clasică (cuprinzînd aproximativ a doua jumătate a secolului V și primele trei sferturi ale secolului IV î.e.n.) este inseparabil de numele Atenei, de schimbările economico-sociale care au dus la instaurarea, în cetatea atică, a regimului lui Pericle. Modificări de ordin social au chemat cugetarea filosofică să-și pună probleme teoretice noi. Tensiunea socială fără precedent a cuprins în dinamismul ei și conștiințele, supunîndu-le de asemenea încordării, înăsprind ciocnirile de idei, biciuind imaginația creatoare în toate sferele spirituale, inclusiv cea filosofică. Se observă semnificative concordanțe între ineditul raporturilor interumane și acela al tematicii filosofice, între intensitatea trăirii sociale și maturitatea cugetării filosofice care gîndește noua tematică. Focarul atenian iradiază departe, așa încît noile valori al căror nucleu e dat de creațiile lui Socrate, Platon și Aristotel, se afirmă și în alte cetăți, ca de pildă Abdera lui Democrit și Protagoras, Cos, patria lui Hippocrates, sau Ceos unde se naște Prodicos.

Primele priviri se opresc așadar asupra Atenei.

Vorbindu-se de ascensiunea economică şi politică a Atenei, în secolul V î.e.n., ea e explicată de obicei prin efectele victoriei împotriva „marii armate" a lui Xerxes şi Mardonios, uitîndu-se însă că Atena a învins pe perşi datorită forţei ei, în primul rînd navale, care mărturisea existenţa prealabilă a unei notabile capacităţi tehnico-economice. Ascensiunea economică a Atenei a început, după cum se vede, mai de timpuriu, iar victoriile de la Plataia şi Capul Mycale nu au făcut decît să intensifice şi să consolideze avîntul economic al cetăţii hegemone.

În acest secol V Atena, înainte de a deveni un oraş al monumentelor de artă, este un oraş al atelierelor meşteşugăreşti, al întreprinderilor comerciale şi — împreună cu Pireul — un oraş al şantierelor navale, ca să nu mai pomenim de însemnatele exploatări miniere din Atica. În viaţa economică a Atenei sporeşte considerabil rolul întreprinzătorilor meşteşugari, al negustorilor, al armatorilor, al cămătarilor, al cetăţenilor ce slujesc în flotă. Politica lui Clistenes şi Themistocles, exprimînd cerinţele obiectuale ale economiei Atenei, a avut un rol de seamă pe linia înfăptuirii democraţiei al cărei organizator principal a fost Pericle. Confederaţia de la Delos, condusă de Atena, fusese în fond o alcătuire pusă în slujba intereselor posesorilor de averi mobiliare din Atena.

Democraţia ateniană a fost purtătoarea intereselor tuturor acestora, ca una care era singură în stare să le satisfacă nevoile economice. Deţinătorii de averi mobiliare, beneficiarii producţiei meşteşugăreşti, negustorii şi armatorii — sprijiniţi de un număr însemnat de oameni liberi ocupaţi în întreprinderi şi în flotă, ca şi de unii ţărani înstăriţi — sînt interesaţi în suprimarea privilegiilor vechii aristocraţii funciare, cîte mai rămăseseră, şi, drept condiţie indispensabilă în acest scop, în răsturnarea radicală a puterii lor în cetate.

Cu cît ascensiunea economică a păturilor „de jos", menţionate, a fost mai puternică, cu atît contrastul de interese a fost mai viu şi rezistenţa aristocraţiei mai intensă. De aici şi duritatea conflictului, a ciocnirii dintre *demos*-ul atenian, de o parte, şi aristocraţie, de alta, conflict care dă

socoteală în cea mai mare parte de tensiunea consemnată adineaori.

2. Cucerind puterea în anul 443, Pericle avea să definească ceva mai tîrziu orientarea ideologică ce caracteriza, după părerea lui, noul regim, în spiritul cuvîntării pe care i-o atribuie Tucidide în această temă şi din care am extras propoziţiile înscrise în fruntea acestor rînduri.

Democraţia ateniană urmează a fi apreciată în ultimă instanţă prin prisma valorilor, atît de substanţiale, pe care le-a promovat. Dar cuvenita preţuire a acestor valori nu trebuie să împiedice constatarea că Pericle exagera virtuţile regimului său. Dacă aruncăm o privire lucidă asupra epocii, ea ne va apărea mai contrastant colorată decît cum se înfăţişează în cuvintele puse pe seama strategului atenîan. Este o democraţie sclavagistă ce se întemeiază pe munca unui mare număr de sclavi. Aceştia reprezintă imensa majoritate a celor care au drept ocupaţie munca manuală, dar pe ei Pericle nu-i are în vedere. Egalitatea în faţa legii este rezervată exclusiv cetăţenilor, în timp ce populaţia a aproape 200 de cetăţi „asociate" este jefuită şi terorizată de atenieni; echilibrul politic e cu totul relativ, labil, sistematic ameninţat de luptele politice interne şi de războaiele externe.

Succesul politic al *demos*-ului atenian, efect al succeselor sale economice devenite hotărîtoare şi care a avut o influenţă binefăcătoare asupra progresului literaturii, artelor şi filosofiei greceşti, s-a întemeiat pe ciocniri violente între forţe contradictorii, şi aceasta şi-a lăsat amprenta asupra tuturor valorilor spirituale făurite în această epocă. Puterea democratică satisfăcea aspiraţiile stăpînilor de ateliere meşteşugăreşti, ale armatorilor, ale negustorilor şi proprietarilor agricoli mijlocii, dar era privită cu scepticism de o massă destul de mare de ţărani liberi (mici proprietari) ai Aticii şi nu mulţumea pe deplin sărăcimea, care ar fi dorit reforme mai radicale[1].

[1] *Istoria Universală*, vol. II, sub red. S. L. Utcenko şi colab., Buc., 1959, Editura Ştiinţifică, p. 38.

Prin inițierea de vaste lucrări publice, prin numărul mare de cleruhii trimise pe teritoriul aliaților, presiunea sărăcimii era periodic și parțial atenuată. Revoltele „aliaților" erau în cele din urmă lichidate. Teroarea în a cărei menținere erau interesate toate păturile clasei dominante — deasupra divergențelor dintre ele — apăra statul de răscoale ale sclavilor. Rămînea însă ura antidemocratică a partidului aristocratic. Independent de menționatele limite ale democrației, aceasta apărea amenințătoare pentru aristocrați, care înfruntau guvernul democratic și complotau împotriva lui, încercînd să profite de pe urma actelor sale de slăbiciune. Asprimea conflictului e evocată pregnant — spre a lua un exemplu — de epitaful de pe mormîntul tiranului Critias, care deși aparține unei date ceva mai tîrzii, e totuși caracteristic și pentru starea de spirit a aristocrației din vremea lui Pericle: „Acest monument este dedicat oamenilor curajoși care, deși pentru puțin timp, au stăvilit totuși desfrînarea nerușinată a afurisitului popor atenian"[1]. Cînd, la sfîrșitul secolului, Lysias va înfiera în pledoaria sa împotriva lui Eratosthenes, fărădelegile acestuia și ale lui Teramenes, cuvintele sale ne vor apărea ca biciuind întreaga politică a aristocrației ateniene.

Sistemul democratic nou creat chema massele de oameni liberi la conducerea statului. Calculul arată că din cei circa 30—35 de mii de cetățeni atenieni maturi, peste un sfert — aproape 10 000 — erau în permanență angajați în îndeplinirea unor funcții publice ale statului[2]; în plus ei treceau mereu unii în locul altora, ceea ce făcea ca numai printr-un accident vreun cetățean să stea multă vreme în afara oricărei demnități.

Aceasta însemna că, după înlăturarea barierelor antidemocratice din trecut, straturi largi de cetățeni fără „blazon", fără avere și fără experiență, erau presate să se instruiască, să învețe a decide în treburile politice fundamentale ale statului (în consiliul celor 500), să aplice justiția (în tribunalul celor 6 000 de heliaști), să rezolve pro-

[1] După **Eschine**, I, 39.
[2] **Aristotel**, *Constituția Atenei*, XXIV, 3.

bleme administrative curente (sînt aproximativ 1000 de mici funcţionari) etc., şi totodată să înveţe să ia cuvîntul în adunarea legislativă ca şi în tribunale.

Noua viaţă politică aducea în discuţie o serie de teme cărora exponenţii intelectuali ai taberelor opuse le dădeau soluţii opuse.

De o parte, mii de oameni simpli aveau nevoie de sprijin în acţiunea lor socială. Gînditorii apropiaţi de *demos* enunţau teze teoretice care exprimau adevăruri noi, descoperite tocmai sub imperiul practicii sociale intense la care participau pături sociale aflate altă dată în stare de somnolenţă. Democrit arăta că cetatea trebuie să fie condusă de oameni, în funcţie de capacitatea lor, iar nu în funcţie de originea lor (se subînţelege aristocratică), că regimul democratic, tînăr, are nevoie de sprijinul păturilor largi — cu excluderea sclavilor, se înţelege — şi că în acest scop interesele, preocupările individuale trebuie la nevoie să fie forţate să cedeze în faţa interesului general[1] (al statului democratic). Protagoras proclama principiul după care oamenii simpli pot fi şi trebuie să fie educaţi în aşa fel încît să fie pricepuţi „în treburile cetăţii ... cu fapta şi cu vorba"[2].

Din tabăra opusă porneau idei radical opuse. Sofistul Kallicles exprima punctul de vedere aristocratic atunci cînd, sperînd să descurajeze pe democraţi şi să le paralizeze eforturile, spunea: „Natura însăşi arată, cred, că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decît cel netrebnic, cel ce este mai puternic, decît cel ce este mai slab ... Dreptul se defineşte prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab şi stăpîneşte mai mult decît el ... După dreptul naturii, şi boii şi toate celelalte bunuri ale celor mici şi fără putere sînt ale celor mari şi puternici. Acesta este adevărul"[3].

3. Intră în scenă probleme teoretice noi, aspecte noi în lupta dintre ideile filosofice. Gînditorii epocii simt nevoia

---

[1] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 55 B/252, 258, 259.

[2] Platon, *Protagoras*, 319 A, trad. Ş. Mironescu.

[3] Platon, *Gorgias*, 483 D—484 C, trad. Al. Cizek.

unor clarificări de principii, susceptibile să susțină în acțiunea lor socială oameni, altă dată neluați în seamă, acum cînd, deșteptați dintr-o lungă somnolență, sînt politicul și socialul intrat în ordinea imediatității. Ei sînt chemați spre acțiune și trebuie să facă față exigențelor acesteia. Ei au a schimba legi și a propune altele. Apare însă o dificultate teoretică: nu cumva legea normativă e inviolabilă ca și ordinea naturii? Dacă da, cum se poate justifica schimbarea ei? Dacă nu, cum rămîne cu tradiția care o declară sacrosanctă?* De aici, problema raportului dintre omul chemat să fie legiuitor și judecător, de o parte, și societatea-stat, de altă parte. În procesul activității colective, cugetarea filosofică ajunge să se maturizeze îndeajuns, încît să simtă nevoia să înțeleagă și temeiurile acestei maturizări. Problema educabilității apare și ea pe ordinea de zi, dar nu ca o problemă „ex cathedra", ci ca una a vieții practice. E un fapt că, în mai mare măsură ca oricînd, cetățenii oameni simpli ai Atenei învață, se cultivă, se educă, iar problemele pedagogice devin probleme sociale de prim ordin.

Prefacerile de ordin economic-social determină și o anumită modificare a concepției asupra obiectului filosofiei. Cicero spune prin intermediul personajului său Varro că în această epocă filosofia a coborît din cer pe pămînt[1]. Expresia a fost reluată adesea pînă în zilele noastre. În măsura în care această expresie tinde să sublinieze importanța filosofică nemijlocită manifestă, pe care o capătă problemele omului ea e justificată. Ea ne spune că filosofia răspunde în mod pozitiv apelului ce-i venise din adîncurile clocotului social, apel care ia o formă satirică în acele cu-

* Fustel de Coulanges, care observă că legea era socotită a avea caracter divin, afirmă că nu s-a pus și nu se putea pune problema abrogării ei (Vd. *La cité antique*, Paris, Hachette, 1923, p. 222). În realitate lucrurile nu stau astfel. De pildă, în discursul lui Andokides de apărare împotriva acuzației de sacrilegiu e vorba, între altele, tocmai de abrogarea legilor lui Dracon și Solon la care se referă și F. de Coulanges. La origină legea era socotită a avea caracter divin, dar aceasta nu face decît că evidențieze o dată mai mult complicațiile ideologice care stăteau în fața noilor guvernanți.

[1] Cicero, *Academ. Sec.*, I. 4.

vinte prin care Aristofan cere filosofului să coboare din împletitura „sferelor înalte", situate undeva între cer şi pămînt, şi să se intereseze în primul rînd de oameni.

Reamintim însă cele spuse referitoare la relaţia cu socialul, a filosofiei anterioare. Socialul îşi exercită rolul, fie global, asupra genezei conceptelor despre lume, fie — potrivit pluralităţii tipurilor de existenţă, în cadrul comun — asupra variabilului din domeniul orientărilor. Expresia lui Cicero şi-ar pierde deci valoarea dacă ne-ar conduce spre concluzia că filosofia anterioară — materialistă sau idealistă — nu avea nimic comun cu aspiraţiile sociale ale oamenilor. E descifrabilă, cum s-a văzut, funcţia socială a gîndirii ontologice din întreaga epocă veche, de la Thales la Empedocles, chiar dacă raportul apare la aceştia mai puţin direct.

4. În epoca clasică, sub presiunea efervescenţei sociale care a fost menţionată mai sus, social-politicul se impune în chip nou atenţiei oamenilor. Schimbarea politică schimbă însăşi ideea despre *pòlis*; particularitatea schimbării constă în faptul că acum fenomenul social-politic începe să fie gîndit prin norme constitutive recunoscute ca *specifice* şi, în acest sens, distincte. Faptul că acum este la ordinea zilei distincţia dintre *physis* (natură)-φύσις şi *nòmos* (lege)-νόμος nu este decît expresia acestei clarificări.

De pe poziţiile democraţiei, Democrit — gînditor al epocii clasice — e poate primul filosof care gîndeşte în spiritul deosebirii calitative dintre natură şi istorie şi care nu neglijează cercetarea vreuneia din ele. Atomismul său e o concepţie „pură" asupra naturii şi cunoaşterii, însoţită de o însemnată descoperire referitoare la istorie, privită în specificitatea ei. E unul din aspectele care denotă spiritul „clasic" al gîndirii sale. Hippocrates însuşi, dedat preocupărilor medicale şi părînd a nu vedea dincolo de ele, îşi spune cuvîntul în probleme sociale şi politice fundamentale, urmînd distincţii şi orientări similare celor democratice. Alături de ceilalţi contemporani, Socrate a început şi el prin a constata existenţa dublei sfere de preocupări filosofice, cea referitoare la natură şi cea socială. Constatînd aceasta, el interzice omului să treacă dincolo de

sfera socialului: „Oare credeţi că aţi adîncit îndeajuns cunoştinţele asupra omului — întreba Socrate pe ceilalţi filosofi — încît să vă încumetaţi să cercetaţi acest obiect (Kosmos-ul)?"[1].

5. Sfera social-umană care acum, în etapa clasică, se dezvăluie cugetătorilor, produce efecte răscolitoare. Ea tinde să se impună în prim-plan. La Socrate, bogăţia ei va avea, alături de alte cauze între care şi cele ideologice, un efect inhibitor. Cîtă vreme cele două sfere apăreau indistinct ca una singură, filosofii nu au părut speriaţi de dificultăţile străbaterii socialului. Columb a cutezat să pornească pe Ocean pentru că, dirijîndu-se după înşelătoarele dimensiuni ptolemeice ale continentelor, socotea distanţa maritimă dintre Europa şi Asia incomparabil mai mică decît era în realitate. Descoperirea socialului, a problematicii politice, etice, psihologice, pedagogice etc., atît de complexe şi bogate, alături de ansamblul problemelor cosmice deja tratate şi mult disputate de filosofi, avea foarte probabil pentru Socrate ceva înfricoşător şi lăsa deschisă temerea că cel ce păşeşte pe terenul cercetării socialului îşi epuizează forţele fără a mai putea trece şi la cercetarea kosmos-ului.

La Platon, fascinaţia socialului face ca toate compartimentele cugetării filosofice, inclusiv ontologia, gnoseologia şi logica să fie incluse într-un sistem integral dominat de meditaţia asupra unor valori social-umane.

Exponenţii filosofici ai tendinţelor democratice promovează spiritul enciclopedic. În această privinţă stau mărturie opera lui Democrit, Hippias, Aristotel. După cum am relevat în altă parte, Platon devine şi el enciclopedist la bătrîneţe, odată cu *Timaios*, după ce a mlădiat în direcţia atenţiei faţă de *demos* proaristocratismul din *Statul*. La magistrul Academiei şi la alţi cugetători ai vremii, enciclopedismul e un produs al aplecării asupra faptelor şi teoriei sociale.

Subliniem faptul că diferenţierea între social şi natural, acuitatea trăirii sociale şi politice vor permite filosofiei să

---

[1] Xenofon, *Amintiri asupra lui Socrate*, I, 1.

privească mai concentrat şi, implicit, să aprofundeze natura socialului şi a omului social. Socrate va oferi contribuţii utile în acest domeniu. Diferenţierea va merge tot mai departe, spre conturarea mai accentuată a omului ca subiect cunoscător al obiectului real ce-l înconjoară şi al propriei sale subiectivităţi. Va progresa astfel şi gnoseologia care, cu Socrate, Gorgias, Democrit, Platon, Aristotel, intră într-o fază nouă, intră din preistorie în faza istorică a dezvoltării sale.

6. Semnificativă pentru noua etapă a „descoperirii socialului" este şi apariţia, la aproape toţi marii reprezentanţi ai noii epoci, a unor preocupări referitoare la trecutul şi destinul societăţii, la originea, esenţa şi temeiurile aptitudinilor şi instituţiilor sociale. Întîlnim schiţele unor „utopii", fie sub forma unor relatări date ca evocări istorice, fie sub aceea, mai mult ori mai puţin sistematică, a proiectelor de reforme constituţionale. Filosofi, medici şi poeţi se întreabă asupra condiţiilor optime ale socialului nou descoperit. Asemenea preocupări se reliefează în scrierile lui Protagoras, Democrit, Euripide, la hippocratici, la Platon şi Aristotel.

7. Diversificarea problematicii filosofice, aprofundarea cercetărilor, îmbogăţirea nuanţelor, înaintarea către conştiinţa dificultăţilor au loc în cîmpul discuţiilor în contradictoriu. Una din dezbaterile ample care au stimulat degajarea în spirit autonom şi tot mai aprofundat a ontologiei sociale a fost aceea dintre două orientări, instituite pe temeiul menţionatei distincţii *phýsis-nòmos* şi divergente între ele sub raportul invocării unuia sau altuia din cele două principii drept criteriu de legitimare a celei mai bune ordini în cetate. Cel care a formulat primul tema acestei disjuncţii a fost Archelaos.

Partizanii principiului *phýsis* erau încredinţaţi că întreaga realitate, fie cosmică fie social-umană, e ordonată în spiritul unor norme inebranlabile, descinse din rînduieli universale, cu caracter divin. Asemenea norme s-ar fi întrupat şi în străvechea lege nescrisă a cetăţii, sacră şi inviolabilă, inspirînd fără putinţă de eroare deciziile judecătorilor promovaţi din rîndurile ancestralei nobilimi gentilice,

ca și ale descendenților acesteia. Simpatizanți ai tradițiilor, ca Socrate sau Platon (cel puțin anterior dialogurilor de bătrînețe), sînt, fiecare în felul său, adepți ai acestui principiu: Socrate cînd laudă pietatea vechilor instituții[1] și caracterul divin al comandamentelor drepte folositoare oamenilor, iar Platon atunci cînd cere filosofilor — guvernanți ai Statului Ideal — să se inspire din cunoașterea Ideilor, cu caracter absolut, imuabil, divin, care exprimă esența extrasocială, extraumană, ba chiar extramundană a oricăror decizii drepte privind viața *pòlis*-ei ori viața sufletească.

Partizanii principiului *nòmos* aduc un punct de vedere nou. Criteriul în numele căruia urmează să se decidă dacă o normă diriguitoare, de ordin politic ori juridic, este bună nu ar fi cel al conformității cu prescripții sacre, sprijinite pe tradiție ori pe o prezumată voință a zeilor. Trebuințele și năzuințele oamenilor dintr-un moment determinat al vieții *pòlis*-ei dau ele criteriul după care „lucrurile publice" urmează a fi considerate ca bune și drepte.

Semnificantul binelui, al legiuitului este *cetatea*, dintr-un moment determinat, așadar omul colectiv, conștiința *societății*, luată în mod concret-istoric.

Dezbaterile aduc în scenă variante în care unele enunțuri pot fi derutante. Atunci cînd, vorbindu-se de legi, se spune că dreptul oamenilor de a decide asupra instituirii lor derivă din *natura* lor și a lumii, în fapt, dincolo de modul de exprimare, e contestat principiul *physis* în modul în care a fost desemnat mai sus. Cînd se face elogiul capacității legiuitorilor de a da legi bune și a le schimba, dînd astfel expresie, dincolo de elementele variabile, unor principii *absolute* și *imuabile*, prin a căror autoritate se legitimează inițiativele lor, aici, independent de aparențe, e în fond contestat principiul *nòmos* în sensul celor consemnate adineaori. Ceea ce distinge deci în principiu cele două poziții este ***criteriul social-istoric concret, variabil***, prin opoziție cu ***criteriul cosmicului, anistoric, imuabil***. Există și situații de compromis teoretic asupra cărora nu mai stăruim.

---

[1] Ap. Xenofon, *Amintiri* ..., I, 4.

Pe fundalul legitimării poziţiei teoretice de adeziune la principiul *nòmos*, se va contura în etapa clasică o primă filosofie a omului, înţeles ca entitate avînd „virtutea" sa, adică un ansamblu de determinaţii prin care se conturează *calitatea specifică de om*. În măsura în care, de la un filosof la altul dintre clasici, se vor evidenţia aceste determinaţii, în autenticitatea lor, vom putea vorbi de un anumit *umanism* al etapei clasice. Elanul spre om va duce spre statorniciri de seamă, care însă vor gravita toate în jurul *universalului* uman, absolutizîndu-l şi neglijîndu-se sau minimalizîndu-se deocamdată tema *singularităţilor* indivizilor umani. Depăşirea acestui stadiu va fi abia opera etapei eleniste. Nu vom pregeta totuşi să constatăm că în filosofia greacă clasică se afirmă începutul istoriei umanismului din cugetarea europeană.

8. Se conturează deci o nouă etapă în dezvoltarea filosofiei în vechea Grecie. De obicei, în istoriografia filosofiei, ea e legată de numele lui Socrate, în timp ce etapa anterioară e denumită presocratică. Dar epoca cea nouă, sub raportul caracterelor ei specifice generale, este în egală măsură deschisă de Socrate, de Democrit, de Protagoras, de hippocratici. Este epoca diferenţierii filosofiei sociale de ontologie, apoi a gnoseologiei, de o parte, de filosofia socială şi ontologia, de altă parte. Este, prin Gorgias, Socrate, Platon, Aristotel etc., un nou moment în istoria gnoseologiei, a logicii, a dialecticii ; prin hippocratici, e o etapă nouă în istoria observaţiei experimentale ; este, prin Democrit şi Aristotel, o etapă nouă în istoria cunoaşterii ştiinţifice şi în istoria teoriei societăţii. Prin Protagoras sau Democrit, o fază superioară în istoria ateismului. Noua fază e socratică, democritică, hippocratică, este faza ciocnirii unor idei noi, faza unor cuceriri aparţinînd unei pleiade filosofice, care alături de remarcabili poeţi şi dramaturgi, artişti plastici, istorici, cercetători ai naturii şi oameni politici, au răspuns unei grandioase chemări sociale, şi i-au răspuns în chip remarcabil de productiv.

XIII

ARHITECTURA MATERIEI ȘI A ISTORIEI

„Cuvîntul este umbra acțiunii" (Democrit)
„În afară de Democrit, nici un filosof (de pînă acum) nu a pătruns cu gîndirea lui dincolo de suprafața lucrurilor. Democrit însă a gîndit despre toate, ba chiar și asupra măsurii în care se deosebește un lucru de celălalt."

Aristotel, *De gen. et corr.*, I, 2, 315 a 34.

1. Dintre gînditorii trecutului, unii se fixează în atenția noastră prin influența exercitată în vremea lor, influență pe care însă din perspectiva zilelor noastre nu o mai putem justifica. Alții, care n-au ieșit din umbră în timpul vieții lor, au început să crească abia după moarte, primind pentru gîndirea lor doar din partea istoriei omagiul pe care i l-a refuzat contemporaneitatea.

Democrit din Abdera (aprox. 460—370 î.e.n.) reprezintă unul din cazurile rare din istoria filosofiei în care un gînditor înălțat pe piedestalul venerației publice de către înșiși contemporanii săi, rămîne acolo vreme de milenii, iar critica zilelor noastre nu face decît să-l înalțe și mai sus, ținînd seama și de vastitatea operei create de el și de prestigiul dobîndit în ochii contemporanilor și — mai presus de orice — de însemnătatea perenă a descoperirilor sale.

Opera lui, a cărei întindere și complexitate — după mărturiile celor vechi — o egala pe aceea a lui Aristotel, a fost creația unui integru, curajos și activ novator și polemist.

Din cele aproximativ o sută de lucrări scrise de Democrit, mai exista foarte puțin pe timpul lui Sextus Empiricus (sec. II e.n.).

2. După cum se știe, cei vechi și mai ales Aristotel obișnuiau în marea majoritate a cazurilor să se refere la concepția lui Leucippos și Democrit în mod indistinct. Dat fiind că și nouă azi ne este aproape imposibil să cunoaștem precis aportul fiecăruia, vom prefera de cele mai multe ori,

în textul de faţă, să vorbim despre gîndirea lor comună. Dar nu uităm că meritul elaborării ei minuţioase şi al amplitudinii tematice revine în primul rînd lui Democrit, despre care Marx şi Engels au spus că a fost „cea dintîi minte enciclopedică, la greci"[1].

Despre istoria Abderei ca şi despre viaţa lui Democrit ştim puţine lucruri. Pentru înţelegerea funcţiei istorice pe care a îndeplinit-o concepţia de ansamblu a celor doi filosofi abderitani trebuie luat în considerare următorul aspect: Abdera fusese înfiinţată de colonişti din cetatea ionică Klazomenai, devenise un oraş comercial, ba chiar punct de trecere al drumurilor comerciale care duceau spre Orient şi se afla, în epoca de care ne ocupăm, sub sfera de influenţă a Atenei. Ea aparţinea „imperiului" acesteia. Democrit însuşi locuieşte cîţiva ani în Atena. După cum se ştie, conflictul dintre democraţie şi aristocraţie căpătase în a doua jumătate a sec. al V-lea, caracter, să-i spunem, „interstatal", astfel încît, în jurul celor două poziţii politico-ideologice opuse, se polarizau gînditori din toate cetăţile angajate sub o formă sau alta în acelaşi proces istoric.

Or, istoria Atenei ne este mai bine cunoscută şi se pot considera cele spuse referitoare la cetatea atică drept adecvate spre a desluşi indirect şi apariţia gîndirii lui Democrit, deoarece este infinit probabil că aceasta aparţinea unui ansamblu suprastructural comun Atenei şi Abderei, corespunzător unor condiţii şi conflicte economice analoge[2].

3. În ajunul maturizării gîndirii filosofice a lui Democrit, istoria categoriei de materie mersese pînă la punctul în care, odată cu Anaxagoras, diversitatea concretă a lumii materiale era redusă la ea însăşi, ceea ce, în fond, lăsa deschisă problema unităţii materiei. În concepţia anaxagorică unitatea materială a lumii rămînea o intenţie, defectuos realizată din punct de vedere teoretic.

---

[1] *Ideologia germană*, E. S. P. L. P., p. 140.

[2] „Democrit ... a fost ideolog al cercurilor negustoreşti şi meşteşugăreşti ale clasei stăpînilor de sclavi", se spune în *История политических учений*, sub red. С. Ф. Кечекьян й Г. И. Федкин, Москва, 1955, Г. У. Ю. Л., p. 45.

Cum putea fi unificată lumea calităţilor diverse, fără anihilarea, la rîndul lor, a acestora din urmă? Atomismul soluţionează problema astfel: lucrurile sînt formate din părticele materiale foarte mici, identice în substanţa lor sau, mai corect spus, identice în lipsa lor de particularitate fizică şi a căror asamblare în proporţii diferite constituie lucrurile, întreaga realitate. Atomii sînt indivizibili*, căci divizibilitatea lor infinită ar implica probabil, dispariţia lumii materiale însăşi[1]. Duritatea lor exprimă faptul că ei sînt ceva (δέν), că au caracterul de *existent*, că sînt imuabili şi indestructibili. Diversitatea lucrurilor se explică prin faptul că atomii au diferite figuri (configuraţii), că, în agregate, aşezarea lor reciprocă diferă după ordinea în care se află, sau după poziţia lor. Se pare că şi mărimea lor variază. Ei nu sînt practic perceptibili prin simţuri, dar aceasta doar datorită micimii lor şi slăbiciunii simţurilor noastre; sînt însă principial perceptibili şi sînt *numiţi* tocmai de aceea şi *σῶμα-sòma*, adică lucru ce este, în principiu, vizibil sau tangibil (corp)[2]. Astfel atomii, care nu prezintă vreo particularitate calitativă**, dau naştere prin acumulare cantitativă, prin jocul poziţiei şi al ordinei lor reciproce, diversităţii calitative a lumii. Nu intrăm aici în analiza chestiunii, mult controversate, dacă atomii sînt

---

* Vd. referitor la controversele contemporane asupra opiniei democritice: Hans Joachim Krämer, *Platonismus u. hellenistische Philosophie*, Berlin, New York, De Gruyter, p. 267 sq., cum şi argumentele de text ce îndreptăţesc părerea asupra determinaţiei de *minim* atomic la Democrit, de ordin atît ontologic cît şi fizic, la p. 276.

[1] Vd. în acest sens, W. Capelle, *op. cit.*, p. 284—285.

[2] Vd. A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque* ..., Paris, Alcan, 1906, p. 265.

** Această determinaţie nu are caracter absolut. P. Nizan, în *Le matérialisme antique*, Paris, Ed. Soc. intern., 1936, p. 38, atrage atenţia, în mod îndreptăţit, asupra faptului că atomiştii nu au mers pînă la capăt în cuantificarea atomilor. Ei păstrează unele diferenţe calitative. Nizan are în vedere „rezistenţa în faţa vidului". Ni se pare că trebuie ţinut seama, în primul rînd, de deosebiri ca acelea ce marchează unii atomi prin asprime şi alţii prin netezime (cu consecinţe calitative perceptibile) şi mai ales particularitatea ce-şi pune pecetea asupra atomilor rotunzi şi subtili şi care ar genera însuşirea calitativă de a da naştere vieţii, psihicului uman, gîndirii.

diferenţiaţi şi prin greutate. Dilthey explică de ce, fără ca atomii să aibă greutate, în unele texte se vorbeşte despre „căderi"[1].

Însuşirile atomilor: figură, ordine, poziţie, mărime sînt însuşiri de ordin exterior. Duritatea lor nu este decît negativitate, este rezistenţa faţă de o acţiune exterioară de distrugere sau despicare, ea angajează de asemenea exterioritatea. Atomul e tocmai de aceea denumit şi ἰδέα-*idèa* —, termen care se aplică mai întîi figurii atomului şi apoi, prin extensiune, atomului ca atare. Iniţial *idèa* înseamnă imaginea asupra căreia se opresc privirile. Atomul este deci configuraţie. Chiar dacă am dori să admitem că nota de greutate ar fi implicată în unele referiri, şi încă ea nu ne-ar apărea legată vreodată de substanţa atomilor, ci exclusiv de cea de mişcare a lor, aşadar de un factor considerat de atomişti a fi extrinsec atomului. Acesta n-are structură, în sensul că e finitudine absolută. Este omogen şi inert. S-a observat că atomul şcolii din Abdera e construit în mod analog existentului eleat. Noţiunea unui atom, în acelaşi timp material şi lipsit de interioritate, adică „epuizat", este una din obscurităţile majore ale atomismului.

Infinit probabil, în mintea atomiştilor a existat ideea că diferenţele calitative dintre lucruri trebuie explicate prin unităţi a căror construcţie internă să nu mai aibă nevoie de vreo explicaţie, cu alte cuvinte să nu existe. Ei căutau lucrurilor o cauză ultimă, care să nu mai pună problema vreunei alte cauze mai profunde. Se înţelege de la sine că nici nu ar fi putut merge mai departe, într-un moment în care însăşi această genială soluţie a atomului este obţinută nu pe cale experimentală — cale care vreme de încă două milenii şi jumătate va continua să refuze omului a dezvălui ceva în această privinţă —, ci pe cale pur speculativă. O asemenea soluţie, care indică un punct-terminus în cercetarea de profunzime a materiei şi a cauzelor, este nondialectică.

---

[1] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942, p. 218–219.

Atomul este, așadar, conceput în chip eleat. Totuși, o semnificativă deosebire între atomism și eleatism. Esențial în eleatism este negarea vidului și — consecutiv — a mișcării, de unde caracterul nondialectic al întregii doctrine. Esențială, în atomism, este teza după care realitatea este compusă, cu drepturi egale, din materie și vid, din existent și „nonexistent", ceea ce va avea consecințe însemnate din punct de vedere dialectic.

4. Pînă la atomiști, vidul era confundat cu aerul sau pur și simplu ignorat. Se considera că nimic incorporal nu poate fi admis, existența implicînd neapărat corporalitate. Dintr-un text aristotelic rezultă că atomiștii înțelegeau prin vid nu aerul, ci ceva în care nu există nici un fel de corp[1]. Or, după cum observă J. Bernal[2], a fost un mare curaj din partea filosofului grec de a fi introdus în știință noțiunea de *vacuum*, care repugna contemporanilor săi și care chiar și în vremea Renașterii va continua a fi negată de fizicieni. Aici nu interesează problema dacă poate sau nu exista spațiu fără materie. Pentru epoca lui Democrit, în această descoperire importante erau trei lucruri: a) distincția dintre aer și vid; b) recunoașterea existenței obiectuale a spațiului, implicată în teza sus-menționată, chiar dacă vidul atomiștilor nu poate fi confundat cu spațiul fizicii moderne; c) distincția teoretică dintre categoriile de spațiu și materie, implicată de asemenea în enunțarea filosofilor din Abdera.

Dar tema timpului? Filosofii acestor epoci, inclusiv Democrit, admit spațiul dar nu și timpul ca notă esențială a ființării materiei. Pentru Democrit, spațiul e „reversul ontologic al materiei", dar în privința timpului, arată Harold Johnson, deși indispensabil, e mai degrabă un „accident", în sensul de a nu fi considerat „un ingredient esențial a ceea ce este lucrul"[3].

---

[1] Aristotel, *Fizica*, IV, 6, 213 a.

[2] J. D. Bernal, *Science in history*, London, 1954, trad. rusă, Moscova, 1956, p. 107.

[3] H. J. Johnson, *Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato and Aristotle*, în „Journal of the History of Ideas", XXVIII, 1—1967, p. 7.

5. Mişcarea e universal prezentă. Ar avea diferite cauze. E inerentă vîrtejului de atomi care precede formarea oricărui Univers sau, cum precizează Robin, ca efect al vidului, care, neopunînd rezistenţă, face ca atomii să nu fie în situaţia de a nu se putea mişca. O a doua cauză, să-i spunem „activantă", e cea a ciocnirii dintre atomi, după cum relevă în mod explicit Aëtios[1]. O a treia cauză e atracţia dintre cele asemănătoare. Democrit crede aceasta, spre deosebire de Empedocles, la care atracţia există între neasemănătoare. În fine, o cauză mai subtilă, datorită figurii : atomii rotunzi sînt mai mobili. Avînd o mobilitate superioară celorlalţi atomi, graţie rotunjimii, ei constituie sufletul, iar acesta mişcă trupul omului, după o primitivă formulare care identifică viaţa cu mişcarea. Subliniem că în toate aceste cazuri mişcarea apare ca atribut al massei de atomi. Aceştia se opresc atunci cînd participă la anumite agregate, cu caracter vremelnic. În timp ce mişcarea e o proprietate spontană a atomului, nemişcarea vine *din împrejurări exterioare*, cînd, de pildă, atomul este oprit de alt atom asemănător. Deci oprirea e vremelnică, iar mişcarea e veşnică. Consemnăm teza modernă a subordonării echilibrului faţă de mişcare. De notat că teza heraclitică a universalităţii mişcării şi armoniei nu ajungea la o definire expresă a caracterului subordonat al echilibrului, cum apare ea la atomişti. În privinţa cauzei fundamentale a mişcării, şcoala din Abdera îşi interzisese accesul spre o soluţie dialectică, în momentul în care imaginase un atom inert, nesusceptibil, prin urmare, să înmagazineze forţe contrarii ; un atom fără interioritate, care excludea prin urmare *ab initio* posibilitatea prezumării unei cauze *interioare* a mişcării. Cercetarea concretă a cauzelor diferitelor mişcări reprezintă un act instructiv, dar limitat. Filosoful nu merge mai departe, spre a cerceta, dincolo de cauzele variatelor mişcări, condiţia ce generează orice mişcare, mişcarea ca atare. E adevărat că atomismul se află în acest punct pe o poziţie care, din punct de vedere dialectic, e superioară celei aristotelice şi, într-o anumită măsură, celei a lui Empe-

[1] **Aëtios**, *Opiniile filos.*, I, 23, 3.

docles: deşi exterioară atomului, nu e extrinsecă massei atomice, deci materiei atomice. Ambiguitatea teoretică reflectă o ambiguitate ontică: forţa de atracţie-repulsie, viteza superioară a atomilor mobili impune existenţa a ceea ce Mugler numeşte o „energie cinetică a atomilor"[1]; totodată, constituţia atomilor exclude orice sursă, orice cîmp al unei atare energii. La atomişti, mişcarea ca atare rămîne un dat nedemonstrabil şi nedemonstrat.

O contribuţie interesantă a atomiştilor în problema mişcării reiese dintr-un text al lui Simplicius[2], în care se spune că, după părerea atomiştilor, mişcarea de deplasare este „mişcarea primă, singură atribuită elementelor (adică atomilor), în timp ce celelalte mişcări sînt atribuite doar lucrurilor născute din elemente (atomi)"; asemenea „alte" mişcări sînt arătate a fi: creşterea, schimbarea, naşterea, dispariţia. V. E. Timoşenko analizează acest text[3], şi constată că, după Leucippos şi Democrit, există două feluri de mişcare, una simplă, proprie atomilor, şi alta mai complexă, proprie corpurilor formate din atomi. Constatarea e acceptabilă, dar trebuie, credem, completată. Spre deosebire de Timoşenko, credem — dacă Simplicius redă exact ideea abderitanilor — că potrivit acestui text, atomiştii au intuit transformarea unei mişcări în alta. A doua categorie de mişcări apare, e adevărat, doar după agregarea atomilor, dar agregarea e un efect al mişcării simple, astfel că mişcarea complexă apare ca derivată indirect din cea simplă.

6. Principiul cauzalităţii ocupă, după cum au observat şi cei vechi, un loc de prim-plan în sistemul atomist, fiind mai preţios decît „tronul Persiei", după o expresie a lui Democrit însuşi. Existau soluţiile idealiste, anume, pe plan ontologic finalismul Socratic, iar pe plan gnoseologic poate

[1] Ch. Mugler, *Pluralisme matériel et pluralisme dynamique dans la physique grecque d'Anaximandre à Épicure*, în „Rev. de Philol., de lit. et d'hist. anciennes", XXXV, 1, 1961, p. 76.

[2] Simplicius, *Comentariu*, la Aristotel, *Fiz.*, VIII, 9 265 b 24.

[3] В. Е. Тимощенко, *О характере материализма Демокрита*, în „Вопросы философий", nr. 3, 1954, p. 78—88.

scepticismul unui Gorgias. Atomiştii au respins asemenea tip de soluţii, cum rezultă spre exemplu din poziţia lor în problema calităţilor. Părerea lui De Ruggiero, care afirmă că ar exista la atomişti un apel disimulat la finalism[1], ne apare nemotivată.

Orientîndu-se în sensul fizicii atomilor, ei se angajau pe un teren nedesţelenit, aşa că nu trebuie să ne surprindă faptul că adesea logica argumentării şchioapătă. Independent de aceasta, ei rămîn, în istoria categoriilor cauzalităţii, primii constructori ai conceptului de cauză.

Punctul lor de plecare constă în admiterea faptului, recunoscut şi de atîţia dintre predecesorii lor, că în lume există o ordine unitară, care face ca legăturile dintre evenimente să se desfăşoare cu necesitate. Kosmos-ul e tocmai expresia acestei unităţi de ansamblu cu caracter necesar. Necesitatea rezultă din simpla existenţă şi acţiune spontană a elementelor materiale (atomii). Sînt concludente în acest sens mărturiile lui Aristotel, care arată că, după atomişti, „cauza lumilor e de la sine"[2] şi a lui Aëtios, care notează că Democrit indică drept esenţă a necesităţii, „rezistenţa, mişcarea materiei şi ciocnirile dintr-însa"[3]. Pînă la Democrit ideea de armonie a Universului nu a fost lipsită de unele aderenţe mitice. Acest caracter mitic putea avea în principiu un dublu caracter: afirmînd o *origine* mitică, după cum se manifestă la orfici; indicînd un *sens teleologic* al lumii, ca în pythagorism. Atomiştii sînt preocupaţi să elimine ambele accepţiuni. În ce priveşte prima, sînt concludente cele arătate pînă acum; în ce priveşte cea de-a doua preocupare, ea este relevată într-un text al teologului creştin Lactantius, care se arată nemulţumit de faptul că Democrit respinge orice providenţă. Dar aici, primul impas: filosofii abderitani nu ştiu să explice cauza concretă a armoniei, nu ştiu să întemeieze cauzalitatea pe structuri şi forţe

[1] Guido de Ruggiero, *La filosofia greca*, vol. I, *Dalle origini a Platone*, Bari, 1950, G. Laterza & Figli, p. 168.

[2] *Fizica*, II, 4, 196 a, unde acest „de la sine" este substantiv, factor: τὸ αὐτόματον — *tò autòmaton* (D., Vors. 55 A 69).

[3] Aëtios, *Opin. filos.*, I, 26, 2.

concret determinate, astfel că „noțiunea de cauzalitate are la Democrit caracter simplist, fatalist"[1].

Atomiștii insistă asupra faptului că orice lucru are o cauză. Atunci cînd Democrit spune că invocarea întîmplării e o vorbă goală menită să ascundă ignoranța, el are în vedere în mod evident lipsa de cauză, iar nu sensul modern al termenului de întîmplare. În acest punct dăm peste o idee care, la prima vedere, surprinde. Democrit, care afirmă caracterul absolut al cauzalității, pare să fi admis la această regulă o excepție, una singură, ceea ce avem impresia că l-a mirat pe Simplicius. Kosmos-ul — probabil că fiecare din nenumăratele kosmos-uri — se formează din întîmplare, adică, în sensul lui Democrit, fără cauză, din massa eternă de atomi. Nu credem că e vorba de o defecțiune logică, ci de o idee care pare a fi avut un sens profund. Mişcarea atomilor reprezintă, după părerea abderitanilor, o cauză suficientă spre a explica toate schimbările ce au loc în kosmos, fără a se face recurs la divinitate. Afirmarea cauzalității are așadar o semnificație antiteologică. Dar se va putea pune întrebarea: *din ce cauză,* din vîrtejul primordial de atomi apare şi se desfăşoară la un moment dat un proces de constituire a ordinei armonioase a kosmos-ului? O cauză exterioară materiei? Ea ar trebui să aibă caracterul unei forțe inteligente, mitice, iar atomismul nu se acomodează unor astfel de soluții. Cauzalitatea nu are început, afirmă Democrit, dar pentru formarea kosmos-ului nu e nevoie de nici o cauză specială, ci doar de o întîmplare oarecare. Presupunem că renunțarea la cauzalitate a apărut aici ateistului ca singura cale de ieşire din impas. Aici, după cum vedem, *negarea cauzalității* e cea care are semnificație antiteologică. Un argument *per a contrario* în sprijinul acestei interpretări ni-l oferă mecanismul logic care avea mai tîrziu să-l conducă pe Aristotel la prezumarea primului motor, de natură divină.

În fine, o observație pe care ne-o sugerează un text aristotelic. Democrit, scrie Stagiritul, spune că „ceea ce este activ

[1] M. A. Dînnik, în *История философии*, t. I, Москва, 1957, p. 97.

şi ceea ce este pasiv sînt tot una, adică de aceeaşi natură. Căci (altminteri)... nu ar fi posibil să acţioneze unul asupra celuilalt"[1]. Probabil că intenţia principală a acestei enunţări era de a evidenţia substratul comun pe care trebuie să se manifeste cauza şi efectul spre a putea înfăptui relaţia cauzală. Este însă tot atît de adevărat că în acest fel relaţia era transpusă în domeniul înţelegerii unităţii şi reciprocităţii dintre cele două categorii, premisă indispensabilă înţelegerii *ulterioare* a raportului dialectic dintre ele. Aşadar, moment nou în istoria dialecticii cauză-efect.

7. Prin atomism trecem într-o etapă nouă în istoria categoriei de materie, deosebită de momentele proprii etapei vechi şi imediat premergătoare celei aristotelice.

Ne explicăm. Dacă aruncăm o privire asupra stadiului anterior, observăm că la materialiştii ionieni, la eleaţi, la Empedocles şi Anaxagoras, concepţia asupra materiei include, în mod fireşte indistinct pentru ei, trei teze pe care cercetarea noastră le disjunge: a) recunoaşterea, de obicei implicată iar nu explicitată, a faptului că toate lucrurile au *însuşiri comune* cu caracter *obiectual : rezistenţa* pe care o opun, *necreabilitatea, indestructibilitatea, mobilitatea, perceptibilitatea ;* b) că lucrurile au aceste însuşiri datorită faptului că ar fi în fond transformări ale unui anumit *ce* care, luat în specificitatea lui concretă, este purtătorul tuturor acestor însuşiri; c) acest *ce* este una din substanţele fizicale pe care le constată experienţa curentă, substanţă calitativ determinată, presupusă a sta la originea tuturor celorlalte substanţe: apa, aerul, pămîntul, focul — una, toate, sau unele din ele laolaltă, — sau ceva *de genul lor* care nu e tot una cu ele, sau un număr foarte mare de substanţe *în genul lor.*

Dacă, în comparaţie cu teoriile din acest stadiu, să-i spunem preclasic, avem în vedere concepţia aristotelică asupra materiei, atunci meritul de seamă al autorului *Fizicii* este acela de a fi recunoscut faptul că ansamblul dat de determinări — comunitatea unor însuşiri esenţiale ale obiectelor perceptibile, increabilitatea şi indestructibili-

[1] Aristotel, *De gen. et corr.*, I, 7, 323 b.

tatea lor[1] — poate şi trebuie să fie privit în mod independent de „existenţa individului particular"[2], că deci ele pot exprima materialitatea fără a se mai asocia unui ce, care să fie, în specialitatea lui concretă, purtător al acestor însuşiri. Deci, lui Aristotel, spre a defini materia, i-a fost suficientă prima din cele trei teze notate de noi, izbutind astfel să desprindă acele determinaţii de specificul concret care apărea în mai mică sau mai mare măsură în teza a doua şi a treia, şi elaborînd astfel noţiunea *abstractă* de materie.

Dacă acum luăm în considerare teoria atomilor, ca teorie nu fizică, ci filosofică, a materiei, atunci ne apare a constitui treapta intermediară între etapa preclasică şi cea aristotelică. În adevăr, atomiştii consideră şi ei determinările generale notate mai sus în cadrul primei teze, apoi, spre deosebire de Aristotel şi la fel ca predecesorii lor materialişti preclasici, leagă aceste determinări de un substrat *concret-determinat* ca entitate perceptibilă, atomul; dar ei au buna inspiraţie *de a se opri aici* şi izbutesc să se libereze de al treilea moment, nemailegînd caracterul perceptibil al atomului de o anumită determinaţie calitativă a materiei, dată de experienţă. Atomul este obiect sensibil, dar numai *principial* sensibil, fără ca să coincidă în determinaţiile lui cu vreuna din substanţele materiale în care se diversifică din punct de vedere calitativ materia. Este perceptibil, dar numai teoretic şi în acest sens, abstract perceptibil. Subliniem trăsătura perceptibilităţii atomului, împotriva părerii lui M. Solovine[3], după care atomii nu ar fi realităţi ontologice; Solovine confundă calea logică ce a condus pe atomişti la conceptul de atom cu esenţa atomilor, care este de ordin obiectual.

Dar, pe de altă parte — şi acest lucru nu poate fi negat, ci este, dimpotrivă, de însemnătate capitală — atomii sînt *abstract* perceptibili. Ei nu mai reprezintă aşadar extinderea abuzivă asupra reprezentării materiei, a unei calităţi sau a unui anumit număr din calităţile substanţelor fizicale

[1] Aristotel, *Fizica*, I, 9, 192 a 25 sq.
[2] *Ibidem*, I, 7, 191 a 10 sq.
[3] Maurice Solovine, *Démocrite*, Paris, 1928, Alcan, p. XLIV

Atomul nu este o oarecare substanţă care, pe fundamentul calităţii ei diferenţiate, să poarte determinaţiile menţionate mai sus. El este entitate ontologică recunoscută pe calea sintezei logice a determinaţiilor de increabilitate, indestructibilitate, capacitate de a opune rezistenţă, mobilitate, perceptibilitate, plus simplitate-„limită". Această sinteză e presupusă a corespunde unei realităţi obiectuale, dar drumul elaborării ei în mintea filosofului e cel al abstracţiei logice, acelaşi drum pe care va apuca, după atomişti, doar Aristotel, spre a elabora noţiunea abstractă a materiei. Rivaud, care nu recunoaşte vreo teorie a materiei la înaintaşii lui Democrit, admite că la atomişti avem „se pare, o teorie a materiei"[1].

Faptul acesta al descvalifierii — deşi nu totale — a atomului avea o mare însemnătate teoretică pentru interpretarea diversităţii calitative a lumii. Cu cît anumite unităţi elementare sînt în mai mare măsură lipsite de determinare calitativă, cu atît sînt ele susceptibile de a explica o mai mare diversitate calitativă. Această dialectică a cantitativului şi calitativului este lesne de înţeles: dacă atomii ar fi diferenţiaţi din punct de vedere calitativ, atunci numărul de calităţi din lume s-ar limita, în mod necesar, la numărul de calităţi date, de atomi, iar lumea ar apărea imuabilă. E tocmai, *mutatis mutandis*, soluţia anaxagorică. Pentru că nu sînt diferenţiaţi calitativ, ci mai mult sau mai puţin identici cu ei înşişi (cu anumite rezerve, făcute mai sus), ei sînt susceptibili de a da naştere unui număr infinit de calităţi, a da naştere unora mereu noi, susceptibili de a sta, indestructibili, la baza unei lumi în eternă schimbare şi înnoire. Sub impresia cunoscutei imagini a lui Aristotel, care compară atomii cu nişte litere, vom spune că între *homoiomèriile* lui Anaxagoras şi atomi este oarecum deosebirea dintre scrierea ideografică şi cea alfabetică. Atîta vreme cît semnele exprimă idei, un număr dat de semne redă un număr dat de idei şi nu poate reda mai multe. Ca semnele să poată reda *orice* idee, ele trebuie în prealabil *să piardă orice sens logic particular, propriu.*

[1] A. Rivaud, *op. cit.*, p. 175.

Cu aproximativ 25 de litere se poate exprima un număr covîrşitor mai mare de cuvinte-idei decît cu zeci de mii de ideograme. Să punem în locul semnelor-idei calităţile lumii obiective, să punem în locul literelor atomii şi atunci valoarea atomismului, sub aspectul care e cercetat aici, se va impune cu evidenţă.

Desprinzîndu-se de calitate, redîndu-ne o teorie a cantităţii şi a cantitativului[1], atomiştii au izbutit să se desprindă de datele imediate, fenomenale, ale experienţei, spre a se îndrepta spre cercetarea inteligibilului subjacent. „A fost o operă de geniu — scrie Brunschvicg — aceea de a scormoni adînc, sub datele observaţiei sensibile, spre a putea fi puse în acţiune principii teoretice, care mai tîrziu aveau să servească drept călăuză pentru interpretarea raţională a experienţei"[2]. Autorul francez pune în lumină meritul atomismului de a fi fost, în fond, prima teorie filosofică —adăugăm noi, materialistă, altminteri s-ar putea obiecta că e uitat pythagorismul — care a căutat să se desprindă de sensibil, spre a interpreta lumea materială. Trebuie relevat însă, în completarea afirmaţiei lui Brunschvicg că, spre deosebire de pythagorici, atomiştii s-au desprins de sensibil ca materialişti şi dialecticieni, fără a întoarce spatele sensibilului, ci *înglobîndu-l*. Ei s-au desprins de determinaţiile calitative diverse ale materiei, dar le-au negat, ridicîndu-se deasupra lor; ridicîndu-se peste ele, au înglobat în noţiunea lor de materie acele trăsături sensibile pe care experienţa le arată a fi cele mai generale. Pythagoricii, intuind contradicţia dintre sensibil şi raţional, au dizolvat în chip idealist sensibilul în raţional. Eleaţii, constatînd aceeaşi contradicţie, le-au disjuns în mod nondialectic, reţinînd raţionalul şi eliminînd sensibilul. Atomiştii, în faţa aceleiaşi contradicţii, au acceptat în mod dialectic unitatea dintre raţional şi sensibil, admiţînd în mod materialist primordialul perceptiv al conceptului raţional de atom. De Ruggiero omite acest lucru, esenţial, atunci cînd afirmă că atomii

[1] În acest sens, A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, p. 131. De asemenea, M. Solovine, *op. cit.*, p. XXII.

[2] Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, Alcan, p. 125.

ar fi elaborați în teoria abderitanilor în chip „aprioric"[1], cu excluderea factorului empiric, adică pe o linie „pythagorică". Autorul italian confundă caracterul abstract al sintezei care a dus la ideea de atom, cu absența bazei empirice a acestei sinteze.

În același timp, și aceasta evidențiază caracterul încă primitiv al soluției atomiste, ajunși în acest punct, abderitanii și-au epuizat puterea de abstractizare, n-au păstrat generalizării lor logice baza ei obiectuală — universalul din lucrurile materiale —, ci au ferecat sinteza logică a materialității într-un suport concret-*individual* — atomul.

Atomismul trebuie apreciat sub dubla lui latură, de teorie fizică a unei anumite structuri a materiei și de teorie filosofică a materialității lumii. Se știe că nu trebuie să confundăm categoria filosofică de materie și diferitele teorii fizice asupra organizării materiei. Atomiștii au lăsat ca, în teoria lor, să se confunde aceste două poziții științifice ca și cînd viziunea fizică ar epuiza-o, prin ea însăși, și pe cea filosofică. În acest punct, indistincția dintre filosofic și științific, abderitanii gîndesc în spiritul structurii teoretice care a dominat cugetarea preclasică, iar nu în acela al structurii clasice în care i-am integrat. Poate că tocmai indistincția aceasta a fost motivul care a făcut ca Aristotel, in dezacord cu teoria filosofică atomistă ce-i stătea în față, să respingă totul, inclusiv conținutul ei fizic. În adevăr, atomiștii, căutînd o soluție teoretică în problema filosofică a materialității lumii, o soluție care să satisfacă și observațiile empirice asupra lucrurilor materiale, au ajuns la un rezultat care rezolva, în concepția lor, problema, prin intermediul unui anumit mod de a înțelege structura *fizică* a lucrurilor materiale. În căutarea soluției *filosofice*, ei au elaborat o teorie care, nouă azi, ne apare nemijlocit ca teorie fizică a materiei. Materialismul dialectic, spre a defini materia ca universal, nu izolează universalul de lucrurile individuale, dar nu exprimă unitatea dintre universal și individual și nici primordialitatea individualului, decît după ce *distinge* în prealabil universalul, mai întîi *în* indivi-

[1] Guido de Ruggiero, *op. cit.*, p. 163–164.

dual, mai apoi *de* individual. Atomiştii din Abdera nu elaborau categoria abstractă de materie, adică nu puteau încă să gîndească materia ca universal distinct, dar îşi dădeau seama că trebuie să renunţe la concretul calitativ al lucrurilor materiale cunoscute prin experienţa curentă. Şi atunci au imaginat o anumită structură fizică a materiei, capabilă, după părerea lor, să ne conducă, prin diviziune, spre o anumită ultimă componentă materială *concretă* a lucrurilor, care însă ar fi atît de redusă încît nu ar mai avea particularităţi calitative şi ar fi, prin urmare, capabilă să exprime universalul filosofic, a cărui funcţie trebuia să fie tocmai aceea de a se ridica deasupra particularităţilor calitative.

Pentru noi, modernii, raportul dintre obiect şi materie este un raport *individual-universal*. Raportul dintre obiect şi atom este însă un raport *întreg-parte*. Atomiştii confundă cele două planuri. Şi, bizar, confundă *universalul* cu *partea*.

Trebuie să facem distincţie între aceste două laturi ale atomismului: a) cea de structură atomică a materiei — descoperire epocală — în care vedem piatra fundamentală a concepţiei moderne fizice şi pe care ştiinţa de mai tîrziu avea s-o confirme, dezvoltînd-o; b) cea care vizează categoria filosofică de materie, care în mintea atomiştilor nu se distinge de prima şi care, cu toată superioritatea ei faţă de formulele teoretice anterioare, are încă un caracter primitiv, menţinîndu-se ca atare în faza prearistotelică de elaborare a acesteia.

Dar trebuie în acelaşi timp să consemnăm un fapt care constituie, neîndoielnic, una din cele mai de seamă succese ale cugetării filosofice. Atomismul, demonstrat azi pe cale experimentală, cu toate deosebirile însemnate care-l disting de cel antic, are punctul de plecare în atomismul inaugurat în Europa de Leucippos şi Democrit. Aceştia, pe cale speculativă, au izbutit să ajungă la anticiparea unei teorii fizice demonstrate azi în mod experimental.

8. Odată cu atomiştii, filosofia greacă a dispus, probabil pentru prima oară, de o teorie a cunoaşterii care a urmărit atît soluţii de ansamblu cît şi elaborarea, uneori impresionant de minuţioasă, a unor momente speciale ale procesu-

lui cunoașterii, ca de exemplu formarea senzațiilor, atît de conștiincios înregistrată de Teofrast în tratatul *Despre senzații.*

Cunoașterea începe cu formarea acestora din urmă. Convins că senzațiile coincid în chip impecabil cu însușiriie fenomenale ale obiectelor sensibile, atomistul crede că aceasta s-ar explica prin faptul că, într-un fel sau altul, s-ar produce o „atingere" între organul de simț și lucru. Cum, în cazul văzului, dificultatea de a susține o atare motivație părea de neînvins, filosoful dă curs imaginației. El prezumează că, de pe suprafața corpului, s-ar desprinde un fel de membrană (atomică), un mulaj ce ar reproduce figura obiectului. Asemenea mulaje, sau chipuri — εἴδωλα (*eìdola*) ar „transporta" în organul vizual însușirile lucrurilor, inaugurînd astfel întregul proces cognitiv.

Care a fost caracterul gnoseologiei atomiste?

În literatura contemporană are o răspîndire relativ largă teza asupra subiectivismului sau agnosticismului atomiștilor. Victor Brochard atribuie lui Democrit o gnoseologie subiectivistă, antiempiristă care l-ar apropia de Platon[1]. După Gonzague Truc, Democrit ar fi precursor al ideii de „relativitate pură a spiritului"[2]. Cleto Carbonara, deși dă o foarte corectă descriere a concepției atomiste asupra procesului cunoașterii, conchide totuși, în dezacord cu propriile sale premise, afirmînd „scepticismul cert" gnoseologic al lui Democrit[3]. Nicola Abbagnano, fiind de părere că, după atomiști, ar exista un abis între sensibilitate și rațiune, îi atribuie lui Democrit convingerea asupra caracterului limitat al cunoașterii[4].

Numărul redus de fragmente originale în această temă și dificultățile de a armoniza enunțuri ce par a fi în dezacord

---

[1] Victor Brochard, *Protagoras et Démocrite*, în „Études de philosophie ancienne et moderne", Paris, 1912, Alcan, p. 33.

[2] Gonzague Truc, *Histoire de la philosophie*, Paris, Fischbacher, 1950, p. 56.

[3] Cleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, *Dalle origini a Platone*, Napoli, 1951, Libr. scient, ed., p. 83.

[4] Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino, 1958, Un. tip.-ed.Torinese, p. 43.

unele cu altele îngreunează sarcina interpretului. Impasul poate fi însă învins dacă enunțurile gnoseologice sînt citite, ținînd seamă de structura totalității de sistem din care fac parte.

Chestiunea modului în care considerau atomiștii calitățile este corolarul chestiunii de a ști ce rol gnoseologic acordau informațiilor senzoriale. Dacă acestea din urmă erau declarate înșelătoare, dispărea orice temei al acceptării calităților fenomenale drept reale iar nu iluzorii.

Unele texte democritice par a conduce către concluzii subiectiviste. Aflăm (fr. B 125) că trebuie făcut deosebire între anumite senzații, care ar avea o valabilitate doar νόμῳ-*nòmo* și de altă parte, „atomii și vidul" a căror valabilitate este ἐτεῇ-*etee**. În aceeași ordine de idei se înscrie și semnificația enunțului potrivit căruia „sînt două forme de cunoaștere, una limpede, alta obscură" (fr. B 11), explicîndu-se că prin cunoașterea obscură se înțelege aceea dată de senzații, iar prin cea limpede, rațiunea.

A. Rivaud[1] și V. E. Timoșenko[2] au demonstrat în chip convingător faptul că atomiștii admiteau realitatea obiectuală a calităților. Atomiștii aveau convingerea că toate senzațiile se formează printr-un anumit contact, direct sau indirect (simulacre, vibrații, atingere tactilă), între organele de simț și realitatea materială care ne înconjoară. Cît despre fenomenul gîndirii, acesta s-ar datora circulației prin trup a mulajelor, așa că ar constitui un fel de produs al „transformării" trupului material și, în ultima analiză, a atomilor înșiși.

Interpretările subiectiviste pe care le-am pomenit mai sus sînt legate de părerea după care, la Democrit, senzațiile ar avea o valoare doar subiectivă, convențională, el neadmițînd ca reală, obiectuală, decît existența atomilor și a vidului. Rivaud spune însă că între cei doi termeni, *nòmo* și *etee*, nu este un raport ca de la „convenție" la adevăr obiectual, ci că indică deosebirea dintre două adevăruri,

* Credem că termenii *nòmo* și *eteè* sînt intraductibili sub raportul semnificației lor din gnoseologia lui Democrit.

[1] Albert Rivaud, *op. cit.*, p. 151 sq.

[2] V. E. Timoșenko, *art. cit.*, p. 83 sq.

dintre care unul, *nòmo*, este derivat și complex, iar celălalt, *eteè*, este elementar, direct sesizabil[1]. Asmus nu crede că cele două cunoașteri ar fi considerate de către Democrit drept contradictorii, ci *unite*, cunoașterea rațională fiind „prelungirea"[2] percepțiilor senzoriale. Ultima e denumită „obscură", deoarece, afirmă Democrit, ea devine neputincioasă cînd impulsul exterior e prea slab (fr. B 11). Democrit descoperă astfel fenomenul psihologic al *pragului senzației*. Percepția senzorială ar fi reacția subiectivă față de fenomene obiectuale, iar acestea o expresie a esenței lucrurilor materiale, esență de asemenea obiectuală, dar nu sensibilă ci inteligibilă[3].

Mai există, după cum credem, un argument în sprijinul acestei interpretări care evidențiază empirismul gnoseologic mecanicist al lui Democrit. Să privim, raportate unele la celelalte, cîteva din enunțurile atomiștilor. După Democrit, rațiunea își ia „toate cunoștințele" de la simțuri. Apoi, a percepe și a gîndi ar fi totuna, iar aceste activități ar fi datorite uneia și aceleiași capacități; de asemenea, sufletul și gîndirea ar fi unul și același lucru, dat fiind că sufletul e format din atomi. Este vorba deci de o natură identică între αἴσθησις *(aìsthesis)*, νοῦς *(noùs)* și ψυχή *(psyhè)*. Înțelegem astfel afirmația lui Teofrast că, după Democrit, gîndirea ar fi corporală și pe cea a lui Plutarh, arătînd că mulajele lui Democrit poartă cu sine chiar emoții și pasiuni. Democrit și-a explicat mai limpede gîndul atunci cînd a arătat că sufletul, prin acea parte a lui care nu e gîndire, este răspîndit în întreg corpul, în timp ce, atunci cînd se stabilește un anumit echilibru între atomii „de suflet", apare gîndirea, localizată doar într-o parte a corpului (torace sau creier).

Enunțurile aparent dezacordate ar putea să aparțină unui context în care Democrit folosește, în spiritul vremii, un procedeu care a reținut insistent atenția sofiștilor, acela al „argumentelor duble". Bine condus, acest procedeu,

---

[1] A se vedea argumentarea lui Rivaud, *op. cit.*, p. 159 sq.

[2] В. Ф. Асмус, *Демокрит*, Москва, Изд. Моск. Университета, 1969, p. 42.

[3] *Ibidem*, p. 19.

constînd în examinarea argumentelor *pro* și *contra* ale unei opinii, avea să-și dovedească valoarea euristică în disputele orale ale lui Socrate și în dialogurile scrise platoniciene*. Despre prezența menționatului procedeu la Democrit, dispunem de un argument de text. Enunțul lui Democrit, considerat agnostic, asupra senzațiilor, unde apar și termenii enigmatici de *nòmo* și *eteè*, e redat de Galenos astfel: „Democrit, după ce a defăimat aparențele sensibile, spunînd «νόμῳ, există culoare, amar, dulce, dar ἐτεῇ, nu există decît atomi și vid», pune simțurile să vorbească astfel împotriva rațiunii: «Sărmană rațiune, după ce ai împrumutat de la noi argumentele tale, vrei să ne dobori. Dar căderea noastră e nimicirea ta» (fr. B 125).

Rezultă din toate cele de mai sus că întreaga viață psihică, inclusiv senzațiile, gîndirea, sentimentele, așadar întreaga subiectivitate a omului reprezintă un produs subiectiv al unui material obiectual care a pătruns în corp prin mulaje sau, într-o descriere mai generală, prin atomi.

9. Ca reprezentant (cu precumpănire) al epocii clasice, Democrit acordă o atenție larg desfășurată obiectului social și politic, sub variate laturi ale acestuia, căutînd să-l cerceteze în specificitatea lui. E adevărat că adesea dispunem doar de maxime, dar avem dreptul să căutăm concepția generală subjacentă care le leagă laolaltă, deoarece lista de opere democritice, transmisă de Diogenes Laërtios, indică o serie de lucrări cu caracter istorico-etic care au exprimat, desigur, o concepție de ansamblu. Subaprecierea lor, sau cvasineglijarea lor, așa cum se constată, spre pildă la Bertrand Russell[1], este deci nedreaptă.

Ligamente ale concepției sale istorice reies mai ales din două fragmente ceva mai mari[2], în care ni se dată o adevărată schiță concentrată a istoriei umanității. Bogăția

---

* Privitor la funcția formei de dialog (care e departe de a fi doar „formă") în opera platoniciană, vd. lucrarea noastră, *Platon heracliticul* ..., p. 16 sq.

[1] Bertrand Russell, *History of Western philosophy*, London, Allen & Unwin LTD, 1961, p. 82 sq.

[2] Diodor, I, 8; Tzetzes, *Scolii la* Hesiod, XIV, 13 sq.

de idei teoretice explicitate şi mai ales implicate în aceste texte ar fi greu de evidenţiat în cîteva rînduri. Este în primul rînd o evocare a dezvoltării istorice a societăţii omeneşti, începînd cu o stare învecinată cu aceea a animalelor, continuînd cu viaţa de peşteră, spre a ajunge în fine la cea civilizată. Pentru constituirea unei ştiinţe dialectice a istoriei, este însemnată recunoaşterea de către Democrit a caracterului evolutiv al societăţii omeneşti, ca dezvoltare de la o fază inferioară la una superioară. Apoi, drept factor fundamental al acestei dezvoltări, el indică nevoia materială care a stimulat pe oameni şi forţa lor inventivă. Interesul comun i-a făcut să se adune laolaltă şi să formeze societatea, iar puterea oamenilor, constituiţi într-un anumit agregat social, a sporit. Experienţa şi acţiunea lor practică în natură le-a dezvoltat inteligenţa, i-a dus la minunate descoperiri, între care a focului şi a diferitelor meşteşuguri. Omul s-a ridicat, pentru că a fost ajutat „de mîini şi de raţiune", spune Democrit. Iată, ca factor al dezvoltării sociale, un criteriu dedus din activitatea productivă a omului, criteriu care se impune voinţei sale. Textul, indicînd alături de raţiune rolul creator al mîinii care munceşte, ne înfăţişează intuirea însemnătăţii muncii în opera de civilizare a omului, a colaborării ei cu raţiunea şi, implicit, relevă însemnătatea determinantă a vieţii materiale asupra dezvoltării culturii. Asemenea teze sînt, fireşte, încă departe de materialismul istoric, dar cuprind incontestabil un element de materialism, aparţinînd preistoriei tezei ştiinţifice a rolului determinant al modului de producţie în viaţa socială. Se ştie că întemeierea materialismului istoric s-a sprijinit pe o îndelungată evoluţie teoretică prealabilă în domeniul gîndirii sociale. În textul lui Democrit se cuvine să fie salutat un moment al acestei evoluţii, poate chiar primul în Europa, la acest grad de maturitate.

Dar nu numai atît. Din textele menţionate mai rezultă că, după Democrit, relaţiile de la stăpîn la sclav, relaţiile de oprimare şi de luptă dintre oameni, furtul ca şi regalitatea, nu au existat din totdeauna. Autorul antic ar fi evocat o epocă trecută, cînd oamenii duceau o viaţă de prietenie şi colaborare, cînd nu aveau regi şi stăpîni, cînd

implicit, nu exista stat și sclavagism (sîntem tentați să presupunem noi), cînd nu existau violența, războaiele, furtul, cînd nu exista așadar proprietatea privată (ne gîndim noi). E vorba deci, într-un cuvînt, de acea orînduire socială pe care filosofia marxistă a istoriei a denumit-o comună primitivă.

Aceste gînduri, abstracte și utopice pentru vremea lui, nu au reprezentat mai mult decît viziuni ale unui om care, pentru o clipă, se refugiază din actualitate în reverie. Căci, de obicei, Democrit ne apare ca om al timpului său: atașat grupurilor democratice ale clasei dominante din societatea sclavagistă a secolelor V—IV î.e.n., el înțelege cu luciditate idealurile lor, interpretîndu-le în limbaj teoretic, și gîndind în spiritul năzuințelor ce le animă.

Criteriul raționalității fiind dependent de criteriul binelui, cere definirea prealabilă a noțiunii de bine. Filosoful din Abdera ne apare orientîndu-se spre criterii obiectuale. Bun este ceea ce corespunde interesului general, așa cum acesta e definit de legea cetății, deci bun e ceea ce se conformează dreptului, legii. „Este puternic și senin cel ce acționează în concordanță cu legea. Răul ... e disprețul față de lege ...", spune Democrit. Viața morală nu există în afara societății, ci în cadrul ei. Drept și moral este ceea ce servește interesului comun.

În mod semnificativ, într-un fragment se grupează laolaltă, ca lucruri ce trebuie respectate, „legea, magistratul și înțeleptul". Că filosoful din Abdera căuta un factor necesar, exterior individului, care să definească moralitatea acestuia și să desemneze un cadru determinat al sentimentelor sale subiective, ne-o spune una din cele mai interesante maxime, unde omul e îndemnat să se conducă nu după capriciile subiective pe care le generează posedarea de bunuri, nu după speranțele deșarte care pot să se ivească în cugetul său, ci după natură, care nu e subordonată nimănui, ci se autosatisface — φύσις δὲ αὐτάρκης (*phýsis dè autàrkis*).

Considerînd dezbaterea dintre adepții principiului *legii — nòmos* și aceia ai principiului *naturii — phýsis*, despre care am mai vorbit, se observă în ansamblul părerilor lui

Democrit adeziune la principiul democratic al *legii*. Semnificaţia dată de Democrit termenului de natură în expresia reprodusă mai sus nu dezminte, credem, spusele noastre.

În opoziţie cu Socrate, Democrit elaborează o etică laică[1].

În acest moment istoric, are o importanţă primordială chestiunea de a şti dacă alţii decît vechii aristocraţi pot avea dreptul de a conduce cetatea. O lungă serie de maxime, chiar dacă nu total concordante, coincid într-o privinţă: conducerea trebuie s-o aibă cei valoroşi, fie că au anumite aptitudini din naştere, fie că au dobîndit cultură şi înţelepciune prin învăţătură şi educaţie. Semnificaţia politică a acestui principiu se reliefează în mod şi mai pregnant, dacă-l comparăm cu criteriul aristocratic de promovare socială. Un exemplu: Plutarh povesteşte că, în bătălia de la Potidaia, premiul vitejiei, care revenea după merit lui Socrate, fu destinat de generali lui Alcibiade, „datorită originii sale aristocratice"[2]. Democrit este apărător al ideilor de stat, lege şi legalitate, văzute, toate, prin prisma unui adept al intereselor demos-ului, într-un moment istoric care poate fi caracterizat ca unul de triumf al democraţiei, in ciuda unor eclipse vremelnice. El apără statul şi dreptul, mergînd pînă la revendicarea pedepsei capitale (fr. B 259) împotriva duşmanilor lor, pentru că vede în ele garante ale înfloririi tuturor: „Dacă prosperă statul, atunci prosperă toate; dacă se prăbuşeşte statul, se prăbuşeşte totul" (fr. B 252).

Tezele de mai sus ne apar, în puţinele texte care au ajuns pînă la noi, avînd o înfăţişare schematică şi de obicei pur enunţiativă. Ele nu sînt întotdeauna concordante, ceea ce lasă deschisă posibilitatea ca unele din ele să fie apocrife. Dar, privite în ansamblu, ele dezvăluie totuşi profilul unei concepţii de bază închegate şi mature. O unitate teoretică leagă laolaltă sociologicul de etic, iar pe acesta de politic. Unitatea ne apare şi mai completă dacă ţinem seamă şi

---

[1] După cum observă, cu dreptate, Rodolfo Mondolfo, in *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, Nic. Zanickeli, p. 20.

[2] Plutarh, *Alcibiade*, Paris, 1927, Garnier, p. 45.

de vederile pedagogice ale lui Democrit, despre care, aici, ne vom mulţumi să spunem că, exprimînd, ca şi pedagogia lui Protagoras, cerinţele ascensiunii democraţiei, se manifestau în favoarea ideii educabilităţii oamenilor, a transformabilităţii lor morale şi intelectuale, ca şi împotriva metodelor de constrîngere.

Apreciind gîndirea social-politică a filosofului atomist, relevăm constatarea pe care o fac Kecekian şi Fedkin, cînd spun că Democrit a fost adeptul unei democraţii cenzitare, „moderate", luînd poziţie critică faţă de democraţia „extremistă" care se consolida în Atena în a doua jumătate a veacului V î.e.n.[1].

10. Am lăsat la urmă tema ateismului şcolii din Abdera, deoarece apare în gîndirea filosofilor atomişti ca o consecinţă nu numai a structurii atomice a lumii, dar şi a caracterului pe care îl are viaţa socială.

Pînă în epoca clasică, fuseseră elaborate numeroase teze antimitologice dar divinitatea nu fusese negată în mod expres. Ipoteza inexistenţei zeilor e formulată în faza cea nouă a gîndirii laice, în epoca clasică, odată cu unii sofişti. La atomişti apare, ca şi la Prodicos, negarea divinităţii, corolar al fundamentării teoretice a ateismului. Avem în vedere, înainte de toate, teoria atomistă şi concepţia asupra cauzalităţii, întemeiată pe atomi şi pe mişcarea lor necesară. „Atomistica se opune în general reprezentării creaţiei lumii şi conservării lumii de către o fiinţă străină acesteia ... [în atomistică] natura îşi are temeiul în ea însăşi, este, simplu, pentru sine", spune Hegel[2]. Argumente gnoseologice vin în sprijinul celor ontologice. Filosofia socială a lui Democrit considera şi ea că evoluţia societăţii omeneşti îşi avea cauza „în sine", fără intervenţia vreunui factor divin. În fine Democrit, ilustrîndu-şi concepţia cu exemplul conservării sănătăţii, pare să fi căutat şi o fundamentare etică a ateismului, arătînd că soarta umană şi sensul vieţii stau nu în puterea zeilor, ci exclusiv în a

[1] С. Ф. Кечекьян şi Г. И. Федкин, *op. cit.*, p. 17.

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, trad. D. D. Roşca, Bucureşti, Ed. Academiei, 1963, p. 295.

oamenilor. Dar, constată el, există credința în zei, ba mai mult, imaginea lor apare omului în conştiință. Aici Democrit avea în vedere probabil visele. Oamenii sînt cei ce au creat pe zei, spune Democrit, atunci cînd, temători în fața forțelor desfăşurate ale naturii, le-au atribuit caracter divin. „Numele zeilor sînt simboluri lingvistice", spunea el (fr. B 142). Dar imaginile? Aici explicația reprezintă un amestec de consecvență, dar şi de simplism. Toate reprezentările noastre provin din mulaje, efigii materiale ale lucrurilor înconjurătoare, care pătrund în organul vizual. Dacă e aşa, imaginea divinității, constatată de om în conştiința lui, trebuie să aibă la bază tot nişte mulaje. De unde provin însă aceste mulaje? Întrebarea rămîne fără răspuns. Trebuie să ne mulțumim cu ipoteza că provin de la agregate atomice materiale, întîmplătoare, trecătoare[1].

11. Dacă, împotriva opiniei aproape unanime în istoriografia filosofiei greceşti, vedem în Democrit un gînditor clasic iar nu un „presocratic", o facem deoarece folosind procedeul analizei structurale şi examinînd sistemul de gîndire al marelui atomist, prin compararea structurii etapei vechi cu aceea a epocii clasice, observăm în substratul cugetării sale *predominanța* celei de-a doua. Filosofia socială se separă la el în chip calitativ de ontologie. Întemeiat pe studiul minuțios al senzațiilor, ne oferă o gnoseologie de sine-stătătoare. Aplecarea sa asupra problemelor omului, calitativ diferențiate, a istoriei sale sociale, a mijloacelor sale de cunoaştere relevă faptul că a fost filosoful care, împreună cu Socrate şi cu sofiştii, au făcut ca filosofia „să coboare din cer pe pămînt". Compararea lui cu Socrate este instructivă din mai multe unghiuri de vedere. Tradiția nu greşeşte cînd indică teoria socratică a inducției şi a universalului conceptual, pe scurt logica socratică despre care va fi vorba curînd, drept reper de prim ordin al teoriei care formulează determinațiile a ceea ce numim etapa clasică. Ea greşeşte însă cînd omite contribuția care, în acest domeniu, îl apropie pe Democrit de

---

[1] V. şi Ch. Appuhn, *Cicéron*, Paris, 1935, Garnier, n. 39, p. 346—347.

Socrate, de *clasicul* Socrate. Filosoful abderitan a schițat principiul logic al inducției, s-a ocupat de deosebirea dintre esență și accident, de diferite modalități ale accidentului, cum arată Salomon Luria și Th. Papadopol[1].

În mod analog cu acela în care au făcut-o Platon și Aristotel, filosoful din Abdera ne-a oferit un sistem în care variatele sfere de preocupări — de „fizică", ontologie, gnoseologie, filosofie socială, etică, politică — se grupează în mod echilibrat. Au dispărut la el atîtea din univocitățile calitative „preclasice": biotic-abiotic, social-cosmic, subiect-obiect (dar nu și cele în care persistă faptul de a corporaliza spiritualul, indistincția dintre criteriul de bază al fizicii și acela al ontologiei și altele). Efortul său de a renunța la limbajul metaforelor și simbolurilor, de a oferi reflecției filosofice o terminologie tehnică proprie, dă rezultate decisive, semnificative sub raportul care ne interesează aici. În ce privește „cercetarea sa conceptuală și definirea esențelor (lucrurilor)", cum ne informează, din păcate prea eliptic, Aristotel, el îl anticipează pe Socrate. Limbajul său se depărtează de cel sentențios, spre a se apropia de cel deliberativ, cel puțin atunci cînd analizează funcțiile organelor de simț și formarea senzațiilor.

12. În gîndirea atomistă, materialismul ontologic și ateismul se îmbină cu o filosofie socială orientată în direcția materialismului și cu o gîndire politică democratică.

Mecanicismul își lasă o puternică amprentă în teoria atomilor. Indivizibilitatea și amorfismul atomilor, natura mișcării atomice, reunirea atomilor concepută ca simplă asamblare, natura psihicului și a vieții, caracterul înregistrării senzoriale, identificarea naturii senzațiilor cu natura gîndirii etc., iată atîtea din aspectele mecanicismului. Dar atomismul a reprezentat o mare cucerire teoretică a minții omenești.

Prin el, Democrit e un ilustru precursor al științei moderne. Dacă P. Couderc, în spiritul părerilor poetului Valéry,

[1] Vd. C. Y. Лурия, *Демокрит и индуктивная Логика*, în „Вестник древней Истории", 4, 1961 passim; Th. Papadopol, *Considerații asupra logicii lui Democrit*, în „Revista de filosofie", 9, 1965, passim.

nu vede „nimic comun" între atomismul vechi şi cel modern[1], dar nu-şi argumentează opinia, teza contrară beneficiază dimpotrivă de un lux de argumente[2]. Gassendi recunoaşte paternitatea lui Democrit asupra teoriei sale atomiste, Newton de asemenea. Or, Newton e cel ce l-a inspirat pe Dalton, unul din întemeietorii teoriei ştiinţifice a atomilor. Bernal scrie că atomismul abderitan, deşi nu poate fi considerat ca teorie fizică propriu-zisă, este totuşi „embrionul direct şi recunoscut al tuturor teoriilor moderne asupra atomului"[3].

---

[1] P. Couderc, *L'astronomie. Débuts et progrès*, in vol. „Le ciel dans l'histoire et dans la science", Paris, 1940, P.U.F., p. 69.
[2] V. M. Solovine, *op. cit.*, p. XLII sq.
[3] J. Bernal, *op. cit.*, p. 108.

XIV
BIO-MATERIALISMUL

„Medicina nu are nevoie de ipoteze goale"

Hippocrates, *Despre vechea medicină*, 16.

1. Adresîndu-se lui Phaidros, în dialogul cu același nume al lui Platon, Socrate îl invită să ia aminte la ceea ce spune despre natură medicul Hippocrates, pe care Platon, prin cuvintele lui Socrate, îl pune pe același plan cu însăși „rațiunea cea dreaptă"[1].

Dacă am reamintit această observație a lui Platon, este pentru a atrage atenția asupra considerației pe care fondatorul Academiei o avea față de gîndirea medicului din Cos, gîndire invocată aici nu sub latura ei medicală, ci sub latura ei generală filosofică.

În istorie, Hippocrates a rămas în general „părinte al medicinii" și atît; mai mult, pentru unii este medicul care, dacă a izbutit să creeze o teorie medicală, acest lucru s-ar datora tocmai faptului că ar fi eliberat medicina de filosofie, dîndu-i înapoi specificul ei — „opus doctrinelor speculative", după cum spune Windelband[2]. Überweg-Heinze cred și ei că Hippocrates nu folosește filosofia în opera lui științifică[3]. Autori ca Robin, Bréhier și atîția alții nu-i acordă gînditorului din Cos nici un loc în istoria filosofiei. Ba unii cercetători ai istoriei filosofiei, ca A. Rivaud[4]

---

[1] Platon, *Phaidros*, 270 B-C.

[2] W. Windelband, *op. cit.*, p. 54.

[3] Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. I, Berlin, 1903, p. 62.

[4] A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1932, p. 50.

merg chiar pînă la a pune la îndoială existența fizică a lui Hippocrates.

Această din urmă părere are azi foarte puțini adepți. Nu este cazul să insistăm asupra mărturiilor care glăsuiesc nu numai despre existența fizică a lui Hippocrates — care a trăit probabil peste 80 de ani și a cărui *akmè* trebuie plasată pe la anul 420 î.e.n. — dar și despre activitatea lui de medic, inițiator de școală și autor fecund.

Nu poate fi negată nici însemnătatea filosofică a gîndirii sale. În diferitele lucrări consacrate istoriei științei în antichitate, apare adesea nu numai Hippocrates medicul, dar și Hippocrates filosoful. Abel Rey, în cartea sa *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, subliniază locul lui Hippocrates în dezvoltarea filosofiei antice. Concepția filosofică a marelui asclepiad se vădește amplă și în monografia pe care Louis Bourgey o consacră în 1953 colecției hippocratice: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*.

2. O primă problemă e aceea a bibliografiei hippocratice. Sub numele de *Corpus hippocraticum*, tradiția ne-a transmis un număr de aproximativ 60 de lucrări. Există părerea unanimă că nu toate aceste lucrări i-au aparținut lui Hippocrates, ci numai unele dintre ele. Există de asemenea aproape generalizată părerea că, dintre lucrările care nu au fost scrise de mîna lui Hippocrates, o parte aparțin școlii sale, fie că au fost scrise de fiii sau de ginerele lui, care toți au fost medici, fie de alții dintre discipolii săi. Se admite de asemenea, în general, că unele lucrări din *Corpus* aparțin altor autori, ba, pe cît se pare, chiar altor orientări teoretice, și că numai prin rutină sau hazard au încăput în același cadru cu lucrările școlii din Cos.

Nu poate fi pus la îndoială caracterul neunitar al Corpusului. După Rey, în *Corpus* s-ar exprima două orientări deosebite, după L. Bourgey, trei.

Problema care ne preocupă însă aici este aceea a rolului jucat de școala hippocratică în dezvoltarea filosofiei în Grecia antică. Cercetînd *Corpus hippocraticum*, sîntem izbiți de un ansamblu de idei de mare însemnătate filosofică și

ajungem la concluzia că istoriografii filosofiei i-au nedreptățit pe hippocratici, neacordîndu-le locul ce le revine în chip firesc în istoria filosofiei, ca exponenți ai unui moment filosofic.

Ne vom ocupa de contururile acestui moment, fără a fi preocupați de chestiunea dacă ideile filosofice care-l definesc îi aparțin lui Hippocrates sau adepților săi. De aceea, vom vorbi nu de Hippocrates, ci de hippocratici; o cere rezerva făcută mai sus.

Ne dăm seama de faptul că în *Corpus* există, pe lîngă orientarea hippocraticilor, și puncte de vedere divergente în raport cu acestea. Faptul se datorește acelora — numeroși și anonimi — care au adunat laolaltă, sub o singură titulatură, lucrări medicale care proveneau din cercuri divergente între ele sub raport teoretic.

Urmează să desprindem doar acele idei care ni se vor părea că exprimă un anumit tot. Nu credem că avem altă soluție și aceasta ni se pare acceptabilă, dacă nu pretindem să înfățișăm cititorului un sistem filosofic conturat, atribuit unui anumit autor. Nu înfățișăm așadar un asemenea sistem, ci un anumit ansamblu de idei, mai mult sau mai puțin organizat, într-o oarecare măsură estompat, exprimînd nu atît o doctrină individuală, ci mai ales un anumit moment, colectiv. Sîntem cu atît mai îndreptățiți să procedăm astfel, cu cît avem în vedere și alte două împrejurări. care justifică părerea după care marea majoritate a lucrărilor din *Corpus* sînt legate printr-o dublă unitate. Avem în vedere pe de o parte o anumită unitate ideologică, care a reunit laolaltă, pînă la un punct, pe membrii grupului hippocratic, și, pe de altă parte, unitatea de timp, dată de faptul că, în imensa lor majoritate, lucrările *Corpus*-ului au fost întocmite într-o perioadă cuprinsă între ultimele decenii ale secolului al V-lea și mijlocul secolului al IV-lea î.e.n. Este perioada clasică din dezvoltarea filosofică în Grecia — perioada lui Socrate, Democrit și Platon — în faza ei imediat anterioară celei aristotelice.

3. Acest ultim fapt ne poate dirija și spre determinarea rolului istoric pe care l-a îndeplinit cugetarea școlii hippocratice. Nu cunoaștem destul de bine evenimentele politice

din insula Cos, în epoca delimitată mai sus. Știm însă că perioada de maturitate a lui Hippocrates coincide cu perioada de intensă afirmare a democrației ateniene, într-un timp în care insula Cos se afla în orbita influenței exercitate de Atena democratică, și-și adapta instituțiile orientării democratice a Atenei. Un text indică faptul că, în acest conflict între vechea aristocrație gentilică și noii deținători de averi mobiliare, militanți pentru democrație, Hippocrates a fost un adept al democrației. În lucrarea *Despre vechea medicină*, care aparține incontestabil lui Hippocrates însuși, el vorbește cu neocolită simpatie în favoarea celor „care nu se supun despotismului și se guvernează pe ei înșiși"[1], manifestînd ostilitatea sa față de regimurile în care „oamenii nu sînt stăpîni pe persoana lor, nici nu sînt guvernați de legi pe care să le fi făcut ei înșiși, ci de către o putere despotică"[2].

Hippocrates reunește în opera sa spiritul filosofiei materialiste, cu interesul intens pentru cunoașterea rațională a naturii lucrurilor, cu afirmarea idealului politic democratic. El a transmis, desigur, spiritul acestei orientări teoretice urmașilor săi în ale filosofiei și științei.

4. Hippocraticii s-au ridicat în primul rînd împotriva acelora care nu legau practica lor medicală de o concepție teoretică generală ; ei s-au ridicat în egală măsură și împotriva celor care, fascinați de teorie, nu știau să o raporteze la realitate și rămîneau la ipoteze deșarte, lipsite de conținut.

În scrierea *Despre vechea medicină*, autorul arată că medicina „nu are nevoie de ipoteze goale... despre care nu se poate ști dacă sînt ori nu adevărate, deoarece nu există ceva cu care să fie comparate spre a se cunoaște realitatea"[3].

---

[1] *Despre vechea medicină*, § 16.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, § I. Referirile la lucrările hippocratice se dau în prezentul studiu după următoarele texte : E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1840—1861 ; Dr. Ch. Daremberg, *Hippocrate. — Oeuvres choisies*, Paris, 1855 ; Dr. C. Săndulescu, *Traduceri hippocratice*, București, 1940.

Ceea ce avea aici în vedere autorul hippocratic erau acele construcţii filosofice care nu aveau drept punct de plecare obiectele şi fenomenele realităţii, ci plecau de la plăsmuiri fantastice ale minţii, în care se căuta să fie întemniţată realitatea. Asemenea plăsmuiri fantastice erau elaborate, de pildă, de pythagorici şi şi-au găsit ecou şi în unele dintre lucrările intrate în *Corpus*, dar care se află în flagrant contrast cu orientarea hippocratică. Hippocratismul nu accepta, ci respingea teoria numerelor, a funcţiilor misterioase ale cifrei 7, teorie care aparţinea misticii pythagorice a numerelor. De acord cu Bourgey, trebuie admis că lucrări ale *Corpus*-ului în spiritul celei intitulate *Foetusul de 7 luni*, de pildă, nu aparţin spiritului hippocratic.

Totodată, socotim că unii dintre autorii care, pe drept cuvînt, scot în relief aici raţionalismul hippocratic, în opoziţie cu iraţionalismul, trag anumite concluzii nejustificate. Astfel, atît Bourgey, cît şi Littré, atribuie hippocraticilor atitudinea de respingere a filosofiei în general, confundînd protestul hippocratic împotriva „speculaţiei goale", cu respingerea oricărei concepţii generale despre lume.

Şcoala din Cos a combătut pe practicienii empirismului îngust şi în primul rînd pe membrii şcolii medicale din Cnidos, ţintind îndeosebi lucrarea cea mai răspîndită a acestora *Tezele cnidiene*. Citim în *Corpus* : „Cei ce au compus cartea numită *Tezele cnidiene* au notat în mod exact ceea ce simt bolnavii în fiecare afecţiune... Dar ce anume trebuie să ştie medicul, fără ca lucrul să-i fie spus de către bolnav, este omis în mare parte ; totuşi e vorba de o serie întreagă de noţiuni, după cazuri, iar unele din ele au importanţă pentru interpretarea semnelor"[1]. Ceva mai departe, autorul îşi precizează gîndul : „În ce mă priveşte, socotesc necesar să fie folosită gîndirea în toate aspectele artei medicale"[2]. În repetate rînduri, hippocraticii insistă asupra necesităţii ca faptele izolate să fie interpretate în lumina unei anumite concepţii, elaborate la rîndul ei pe baza faptelor. Pe practicienii lipsiţi de concepţie, autorul

---

[1] *Regimul în bolile acute*, § 1.
[2] *Ibidem*, § 2.

cărţii *Regimul în bolile acute* îi asemuieşte in chip ironic cu ghicitorii, care, spune el, privind o pasăre ce zboară, sînt gata să formuleze cine ştie ce sentenţă în cazul în care pasărea zboară spre dreapta şi cu totul alta, dacă pasărea zboară cumva spre stînga.

Şcoala hippocratică afirmă şi pentru medicină necesitatea elaborării unei concepţii filosofice generale. Aici, distincţia dintre punctul de vedere al medicului şi punctul de vedere al filosofului nu operează, căci organismul uman este privit de hippocratici ca o parte a naturii; ei subliniază faptul că specificul corpului uman, fără de a cărui înţelegere medicul nu poate face faţă sarcinilor sale, nu poate fi sesizat altfel decît considerîndu-l, ca parte a naturii, în ansamblul ei. Or, natura fiind una, esenţa ei este de asemenea una, deci aceeaşi, fie că e vorba de macrocosm sau microcosm. Asupra acestei idei hippocratice ne atrage atenţia Platon. În *Phaidros*, citim următoarele: „*Socrate*: (adresîndu-se lui Phaidros) — Crezi tu că este posibil să cunoaştem bine natura sufletului, fără a cunoaşte natura Tot-ului? *Phaidros* — Dacă e să-l credem pe Hippocrates, asclepiadul, nu se poate cunoaşte altfel nici măcar trupul omenesc. *Socrate* — Foarte bine..."[1].

Această idee care, la Platon sau Hippocrates, ajunge la nivelul teoriei nu era nouă, căci fusese întrevăzută de predecesori. Ea era implicată în mod embrionar în cuvintele lui Anaximenes „sufletul este aer", ea e vizibilă la Anaxagoras, ale cărui *homoiomèrii*, elemente ale lumii, sînt argumentate de filosof plecînd de la consideraţii asupra ţesuturilor organismului uman; Democrit insistase, în cadrul atomismului său, asupra unităţii dintre trup şi suflet pe de o parte, organism şi restul naturii pe de altă parte. De aceea, cînd hippocraticii afirmă şi ei existenţa acestei unităţi, ei merg pe un drum deja bătătorit; este tocmai drumul pe care mergeau materialiştii epocii.

---

[1] Platon, *Phaidros*, 270 B-C; Abel Rey consideră că e vorba aici nu de natură în sens de Univers, ci de cercetarea trupului în funcţie de natura care îi e proprie (*La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, p. 436 şi 437).

Unora le provoacă nedumerire teza hippocratică după care organismul uman trebuie considerat nu numai prin prisma legăturilor sale cu mediul fizic înconjurător, dar în funcție și de unitatea existentă între organismul uman pe de o parte, cerul, astrele și întregul Univers, pe de altă parte. Desigur, un asemenea punct de vedere ar putea să implice prejudecăți astrologice. Dar prea adesea au biciuit hippocraticii pe magicieni, pe astrologi și pe ghicitori, ca să poată fi bănuiți că ar fi fost adepții lor. Nu cumva este vorba aici de principiul armoniei universale, căreia i-ar fi subordonat și trupul omenesc? Critica pe care hippocraticii o fac numerelor pythagorice nu lasă loc unei asemenea presupuneri.

Nu rămîne decît o singură explicație: unitatea cosmică de care vorbesc hippocraticii este unitatea elementelor materiale ale lumii, unitatea materiei, înclinînd spre teoria celor patru elemente, formulată de Empedocles[1].

Hippocraticii nu au adoptat atomismul, teorie materialistă mai matură. Dar nu în originalitatea și profunzimea concepției lor generale despre lume constă valoarea principală a gîndirii lor, ci în caracterul realist al acestei concepții. După cum vom vedea imediat, această valoare se va contura în mod și mai accentuat atunci cînd va apare contrastul dintre ei și idealismul platonician în problema experienței senzoriale.

Că viziunea lor despre kosmos avea un caracter materialist, iar nu unul idealist, rezultă nu numai din cele de mai sus. Pentru ei, Universul în care le apare încadrat omul nu este nici Universul homeric, dominat de capriciile zeilor, nici Universul pythagoric, preconceput după fantezistele virtuți ale cifrei 10, ci Universul real, obiect de contemplare al astronomilor. Prietenia dintre Hippocrates și astronomul Meton oferă mărturie în această privință[2].

---

[1] Vezi Dr. Ch. Singer, *Histoire de la biologie*, Payot, Paris, 1934, p. 27.

[2] Vezi G. Baissette, *Hippocrate*, Grasset, Paris, 1931, p. 87. Dar observînd aceasta, Baissette îi transformă și pe Meton și pe Hippocrates în adepții unui anumit gen de platonism, afirmație nemotivată.

Aşadar hippocraticii îşi dau seama că, după o expresie a lui A. Dobrovici referitoare la concepţia hippocratică, „omul este o parte a naturii şi nu poate fi înţeles independent de ea"[1]. În concepţia hippocratică, omul este o parte a acelei naturi care constituie obiectul de observaţie al astronomilor, obiectul de contemplare al filosofilor, a naturii privite în realitatea ei fizică.

5. O anumită viziune dialectică asupra conexiunii dintre unitate şi multiplicitate, continuitate şi discontinuitate apare în *Corpus* cînd este vorba atît de întregul kosmos, cît şi de domenii mai înguste, ca, de pildă, de acela al clasificării bolilor: medicii-filosofi din Cos cer ca fiecare caz patologic să fie apreciat, în acelaşi timp, din punctul de vedere al specificităţii sale individuale, dar şi din cel al apartenenţei sale la *universal*, la o anumită categorie patologică generală.

Unitatea, în obiect, dintre universal şi particular este văzută ca unitate a contrariilor. O considerăm deci aici sub aspectul ei general, ca idee integrată în concepţia generală despre Univers a hippocraticilor.

Nu putem spune că acest element dialectic este prea clar conturat în *Corpus* şi nici că ar avea originalitate. Ne e greu să afirmăm că aparţine cutărui sau cutărui grup de lucrări din culegerea hippocratică. Ne mulţumim să constatăm că acest element dialectic există. Aceasta ne interesează în primul rînd, chiar dacă nu găsim nimic nou aici în raport cu ceea ce fusese afirmat deja de către predecesori. Ni se pare întemeiată părerea acelor autori care văd aici o influenţă heraclitică. Să parcurgem cîteva fragmente din scrierea *Despre regim*, în care influenţa lui Heraclit este general admisă. Vorbind despre elementele materiale ale lumii, autorul spune: „Aceste elemente nu rămîn niciodată pe loc, ci se schimbă necontenit într-un sens sau altul ... Absolut nimic nu se distruge şi nimic nu se naşte care să nu fi fost înainte... Totul creşte şi descreşte, atingînd maximum şi minimum posibil... A se

[1] Dr. A. Dobrovici, *Origines de la biologie—Hippocrate*, Bucureşti, 1939, p. 14.

naşte şi a muri e acelaşi lucru... A creşte şi a descreşte e acelaşi lucru... Unul pentru tot, totul pentru unu e acelaşi lucru şi nimic din ceea ce este în tot nu e acelaşi lucru"[1]. Şi în altă parte: „Totul e asemănător, fiind neasemănător; totul e convergent, fiind divergent, vorbitor şi nevorbitor, inteligent, neinteligent, modul fiecărui lucru fiind în acelaşi timp contradictoriu şi concordant"[2].

Schimbarea şi transformarea necontenită a lucrurilor, unitatea dialectică între naştere şi dispariţie, între viaţă şi moarte, contradicţia din lucruri — sub aspectul creştere-descreştere, asemănător-neasemănător, convergent-divergent — opoziţia şi în acelaşi timp unitatea contrariilor, unitatea dintre continuitate şi discontinuitate ca unitate între general şi particular, ca şi dintre întreg şi părţile sale componente, iată ideile ce se desprind din textele citate, bineînţeles, toate, în acea formă brută, estompată, enunţiativă, globală, care denotă caracterul speculativ şi naiv al întregii dialectici antice dinaintea lui Platon. E uşor de văzut că în fragmentele citate din *Corpus*, ca şi în multe altele dealtfel, respiră spiritul filosofiei dialecticianului din Efes.

Am mai adăuga o impresie: în *Despre regim*, autorii vorbesc despre faptul că, neexistînd naştere şi moarte, schimbarea lucrurilor are loc prin „amestec şi separare", că ceea ce „oamenii vulgului numesc naştere şi moarte... este în realitate amestec şi separare"[3].

Empedocles, de care sîntem obligaţi să ne reamintim mereu atunci cînd citim textele hippocratice, se exprima în termeni aproape identici: „nu există naştere pentru un lucru muritor şi nici vreun sfîrşit al morţii fatale, ci există numai amestec şi separare a celor amestecate, iar oamenii le numesc pe acestea naştere"[4].

Ideea din *Corpus hippocraticum* este vădit împrumutată

[1] *Despre regim*, § 4.
[2] *Ibidem*, § 11.
[3] *Ibidem*, § 4.
[4] Empedocles, *fr. B* 15.

de la Empedocles, dacă nu de la Anaxagoras, unde este enunţată cam în aceiaşi termeni[1].

6. Ce-i îngăduia medicului hippocratic să indice, nu arareori, medicaţia adecvată şi prognoza justă? Acelaşi lucru care i-a permis lui Thales să „prevadă" data unei eclipse: cunoaşterea unor note de înregistrare a fenomenelor pe lungi intervale de timp; pe tabelele astronomice se putea citi periodicitatea eclipselor şi deci data cînd vor reveni; în acelaşi sens, la hippocratici, cunoaşterea unui mare număr de cazuri patologice, a tratamentelor administrate anterior, a efectelor obţinute, indica de la sine soluţiile cele mai bune.

Aceasta este latura practică a chestiunii. Dar ea implică o convingere teoretică: convingerea că observaţia este justă, că percepţiile senzoriale au valabilitate obiectuală; convingerea că repetarea cazurilor nu are caracter haotic, ci exprimă o însuşire generală a naturii în general, a naturii umane inclusiv, că există o ordine necesară care asigură repetarea fenomenelor; în speţă, că acelaşi efect (simptomul) presupune aceeaşi cauză (factorul morbigen), că aceeaşi cauză (medicamentul) va produce acelaşi efect (terapeutic); pe scurt, convingerea că există o necesitate obiectuală în natură, că are caracter material (pentru că e de ordinul lucrurilor materiale pe care le cunoaştem prin senzaţii). De aceea e posibilă prognoza care permite medicului, în sensul pe care termenul de prognoză il are la hippocratici, „să arate antecedentele bolii, să cunoască starea actuală şi să prezică desfăşurarea viitoare"[2].

Toată această înlănţuire de idei e pătrunsă de convingerea în cognoscibilitatea lumii, a fenomenelor. Ea nu implică nici o fatalitate mistică şi nici un fel de virtute primordială a raţiunii, nici un fel de apriorism. Ea nu este altceva decît consecinţa admiterii acestei ordine reale care permite celor iscusiţi — ca, de pildă, medicilor pricepuţi — să

[1] Despre influenţa lui Empedocles şi Anaxagoras în tratatul *Despre regim*, a se vedea Bourgey, *op. cit.*, p. 127.
[2] *Despre epidemii*, I, § 5; în *Prognostic* regăsim aceeaşi idee.

îmbunătăţească medicina „încercînd să ajungă la necunoscut, plecînd de la cunoscut"[1].

De-a lungul miilor de pagini ale *Corpus*-ului, medicii hippocratici îşi notează observaţiile pe care le-au reţinut ei şi alţii înaintea lor, observaţii dobîndite prin vioiciunea ochilor care urmăresc chipul bolnavului, prin agerimea urechilor puse adesea să asculte zgomotele care se aud în pieptul celui suferind, prin fineţea mirosului şi gustului care compară comportarea organismului normal cu a celui aflat în stare patologică, prin sensibilitatea tactilă care prinde temperatura trupului şi permite medicului să surprindă apariţia şi curba febrei într-o vreme în care nu există nici un instrument de măsurare al acestui indice atît de însemnat în patologie.

Contestînd că prin abstracţii preconcepute, de felul numerelor pythagorice, am putea să ajungem la cunoaştere, autorul hippocratic adaugă: „Adevărata măsură nu trebuie să fie căutată în altă parte decît în senzaţiile trupului"[2], senzaţii atît ale medicului, cît şi ale bolnavului, apreciate „în realitatea lor materială", iar nu în sensul relativismului subiectivist, după cum precizează Bourgey[3].

Încrederea în valabilitatea datelor senzoriale capătă însă însemnătate filosofică deosebită dacă avem în vedere că, în perioada apariţiei şcolii hippocratice, eleaţii continuau să manifeste neîncredere parmenidică în autenticitatea cunoaşterii senzoriale. Semnificaţia poziţiei hippocraticilor în problema factorului empiric este cu atît mai mare într-o epocă în care va acţiona puternica autoritate a lui Platon, adept o vreme al desconsiderării activităţii senzoriale în procesul cunoaşterii.

În acelaşi timp, în acord cu Democrit, ca, dealtfel şi cu Heraclit, hippocraticii nu cad într-un empirism îngust. Îndelung insistă Bourgey asupra însemnătăţii pe care şcoala din Cos a acordat-o funcţiilor raţiunii. Chiar dacă, după părerea noastră, constatările autorului francez mo-

---

[1] *Despre vechea medicină*, § 2.
[2] *Ibidem*.
[3] L. Bourgey, *op. cit.*, p. 202.

dernizează aici, într-o oarecare măsură, pe redactorii *Corpus*-ului, totuşi ar fi nedrept dacă nu am acorda atenţia cuvenită, de pildă, acelui pasaj din *Precepte* în care se spune că vindecarea nu poate fi obţinută decît prin „experienţa asociată raţiunii"[1].

Ba chiar, după cum rezultă din alt text, autorii au întrevăzut, sub un anumit aspect, şi ceea ce numim rolul activ al raţiunii. Vorbind, de pildă, de cazul unui copil al cărui os cranian a fost denudat în urma unei răniri, textul indică faptul că într-un asemenea caz inteligenţa trebuie să se străduiască să cunoască un lucru care simplului simţ al văzului nu-i apare ca manifest[2].

Atingem cu aceasta o problemă dintre cele mai importante, şi anume aceea a rolului experienţei în practica şi teoria hippocraticilor.

C. G. Cumston spune despre Hippocrates: „Printre cei vechi, el este acela care a cunoscut cel mai bine metoda experimentală, care a aplicat-o cel mai bine şi a dezvoltat-o cel mai mult, şi care, în acelaşi timp, a studiat întotdeauna natura cu ochii de filosof"[3]. Despre atenţia acordată de hippocratici experienţei vorbesc şi alţi cercetători ai operei hippocratice[4].

Zecile de tratate cuprinse în *Corpus* indică mii şi mii de fapte experimentale pe care s-au întemeiat activitatea şi cunoaşterea hippocratică.

Este în afară de orice îndoială că momentul hippocratic a contribuit într-o măsură la îmbogăţirea imaginii pe care cei vechi o aveau despre natură. Realitatea materială, ca mediu geografic şi biologic îndeosebi, materia însăşi, cea geo- şi biologică mai ales, se arată prin el a fi cu mult mai bogată în determinări decît apăruse celor vechi ; oamenii de ştiinţă, filosofii îşi dau mai bine seama de multilateralitatea ei calitativă, învaţă să înţeleagă mai bine calităţile ei variate, să mediteze asupra lor şi să pregătească filosofiei concluzii şi sinteze noi.

---

[1] *Ibidem*, p. 195 — *Precepte*, 1, § 3—4.

[2] *Despre rănile de la cap*, 18, L. III, 250, 17—18.

[3] C. G. Cumston, M. D., *Histoire de la médecine*, Paris, 1931, p. 113.

[4] De pildă, Dobrovici, *op. cit.*, p. 25; Bourgey, *op. cit.*, p. 191 şi urm.

Spuneam că nu este vorba numai de observaţie, dar şi de experimentare. Aceasta este încă timidă şi săracă, dar există.

Nu e un fapt cu totul nou. Pe cît se pare, Alkmaion înaintea hippocraticilor, a disecat unele organisme animale. Empedocles şi Anaxagoras făcuseră şi ei oarecare experimente.

În tratatul hippocratic *Despre inimă*, se pomeneşte de următorul experiment: cu ajutorul a două coloane de apă, medicul investigator a încercat şi comparat puterea de rezistenţă a valvulelor sigmoide din aortă, pe de o parte, şi din artera pulmonară, pe de altă parte. Bourgey, care ne-a atras atenţia asupra acestui fapt, adaugă că, repetat în vremea noastră, experimentul a permis consemnarea unor rezultate identice cu cele ce fuseseră notate de cercetătorul antic. Unele texte hippocratice sugerează faptul că membrii şcolii au practicat şi alte încercări experimentale. Cu toate că e vorba de fapte izolate care, în totalitatea lor, nu reprezintă prea mult, oricum acest lucru îndreptăţeşte şi mai vîrtos concluzia trasă mai sus, referitoare la însemnătatea filosofică a observaţiei în hippocratism.

7. Din punctul de vedere al progresului cunoaşterii ştiinţifice, observaţia, experienţa hippocratică nu au revoluţionat ştiinţele biologico-medicale şi filosofia materialistă. Datorită căror cauze obiectuale, autorii *Corpus*-ului nu au putut depăşi faza speculativă în ştiinţă şi filosofie, şi nu au izbutit să umple abstracţiile lor cu conţinutul determinărilor ştiinţifice?

În fapt, cunoştinţele lor ştiinţifice rămîn rudimentare. Lipsa de informaţie anatomică şi fiziologică, într-o epocă în care disecţia pe om nu este practicată, lipsa de cunoştinţe chimice şi îndeosebi biochimice nu permit elaborărilor logice să meargă departe, fără a pierde în felul acesta orice contact cu lucrurile. La nivelul dat de dezvoltare a forţelor de producţie, nu putea exista nici un fel de instrumentaj care să permită dirijarea cu adevărat ştiinţifică chiar şi a celei mai rudimentare experimentări. Nivelul scăzut al forţelor de producţie nu stimula, pe de altă parte, progresul fizicii şi chimiei, a căror dezvoltare era la rîndul ei indispensabilă progresului cunoştinţelor biologice. Pe de altă parte, după cum se ştie, relaţiile

de producţie sclavagiste existente nu numai că nu stimulau dezvoltarea forţelor de producţie, a uneltelor de producţie îndeosebi, dar, sub un anumit raport, împiedicau chiar dezvoltarea lor. Apoi, cercetarea ştiinţifică este muncă, ea presupune colaborare între activitatea intelectului şi a braţelor. Dar rînduielile sclavagiste generează dispreţuirea muncii şi a muncitorului.

Nu este lipsit de semnificaţie faptul că în această vreme, vorbim în general, s-au dezvoltat cunoştinţele ştiinţifice în domenii care nu necesitau munci fizice susţinute, ca matematica şi contemplarea astrelor, în timp ce o ştiinţă intim legată de munca fizică prelungită, ca de pildă chimia, practic vorbind nu există încă.

Dealtfel, în sclavagism, situaţia este de asemenea natură, încît, în general, menţinerea relaţiilor de producţie existente nu necesită progresul cunoştinţelor ştiinţifice, lipsind prin urmare ştiinţele naturii de stimulentul de care ar fi avut nevoie din direcţia relaţiilor de producţie. Nu poate fi neglijat nici rolul negativ pe care l-a jucat pînă în secolul al III-lea religia care, nepermiţînd disecţia pe om, a împiedicat astfel cunoaşterea anatomică şi fiziologică a organismului uman.

8. Consideraţiile expuse mai sus scot în evidenţă, totuşi, faptul că dezvoltarea materialismului şi dialecticii în vechea Grecie a trecut şi prin şcoala hippocratică.

Dar şcoala hippocratică a fost înainte de toate o Şcoală *medicală*. Prestigiul ei milenar s-a întemeiat, desigur, pe superioritatea pe care a avut-o în antichitatea greacă asupra altor şcoli medicale, în ceea ce priveşte capacitatea curativă a prescripţiilor formulate de adepţii ei.

Iată aşadar că primele succese de seamă, medicina greacă le-a obţinut acolo unde medicii s-au ridicat deasupra empirismului îngust şi au adoptat o concepţie teoretică generală, o concepţie filosofică, deşi deocamdată necoaptă.

Ştiinţa modernă are toate motivele să creadă că acest lucru nu e o chestiune de hazard, ci este profund motivat. Ea vede în momentul hippocratic un moment însemnat în istoria creşterii eficacităţii medicinii.

XV

HOMO-MENSURA

„Omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce sînt, în ce fel anume sînt; a celor ce nu sînt, în ce fel anume nu sînt".

Protagoras din Abdera.

1. Istoriografia modernă a filosofiei antice a preluat și a cultivat multă vreme acel portret despre sofiștii greci care se conturase în textele lui Platon și Aristotel, ba chiar în mod mai „antisofist" decît ar fi îngăduit acele texte, dacă s-ar fi examinat cu mai mult discernămînt substraturile și mai ales sursele lor de inspirație. E destul să fie citit Ed. Zeller — spre a cita un nume de înaltă autoritate — ca să apară figura tradițională a sofistului. Ar fi un simplu profesionist al disputei, disprețuitor al adevărului științific, abil mînuitor al argumentelor destinate să intoxice mintea adversarului, pentru ca acesta, adus prin exagerare la capătul răbdării să părăsească arena. Figurile lui Euthydemos și Dionysodoros dintr-un cunoscut dialog platonician par să fie tipice pentru a susține această portretizare. Cititorul este pus să se amuze pe socoteala sofiștilor, spunîndu-se că aceștia pledau în felul următor:

„Socrate nu e Callias; Socrate e om; deci Callias nu e om".

„Callias e tatăl lui Androcles, dar Callias nu poate fi totodată și tată și non-tată; deci Callias e tată al tuturor".

„Iată un negru; el nu poate fi totodată și non-negru; deci are dinții negri".

„O cupă de medicamente are un bun efect asupra bolnavului; dîndu-i să bea o mie de cupe din același medicament, efectul va fi de o mie de ori mai bun".

2. Cercetările cu caracter obiectiv mai vechi (Gomperz) și îndeosebi cele din ultimele decenii răstoarnă opiniile

denigratoare despre mişcarea sofiştilor. Printre lucrările de mai mare amploare care, mai aproape de noi, au contribuit la „reabilitarea" sofiştilor, după expresia excelentei specialiste Clémence Ramnoux, menţionăm cu precădere două: Eugène Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948 şi Mario Untersteiner, *I sofisti*, 1948.

Imaginilor caricaturale nu le-au lipsit modelul. Sofişti traficanţi de idei au existat în toate timpurile. Au putut fi foarte turbulenţi în secolul IV, cînd scria Platon. Dar nu trebuie să se permită acestor epigoni să întunece prezenţa în istoria filosofiei a unor străluciţi gînditori „sofişti" din secolul V î.e.n., cum au fost *Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Hippias din Elis, Gorgias din Leontium*. Nu sînt lipsite de interes filosofic şi atîtea din tezele emise de sofişti de mai mică importanţă ca *Alkidamas, Lycophron, Antiphon sofistul, Anonimul lui Iamblichos, Kallicles, Thrasimachos* şi alţi cîţiva.

Termenul însuşi nu a avut în vechea Grecie, de la început, o utilizare peiorativă, ci a însemnat iniţial *înţelept*. Cei şapte înţelepţi pe care vechea doxografie îi instala tradiţional la porţile de intrare ale filosofiei greceşti erau numiţi sofişti. În secolul V, termenii de „sofist" şi „filosof" spuneau acelaşi lucru. E demn de consemnat faptul că în dialogul pseudoplatonician *Eryxias*, din secolul IV î.e.n., e denunţată ca nedreaptă defăimarea sofiştilor secolului V.

3. Ce a reunit oare sub o etichetă comună figurile evocate mai sus, prezente în istorie în epoca lui Pericle? În nici un caz similitudinea de opinii. Dintre aceşti filosofi, unii au fost materialişti, alţii idealişti, unii au îmbrăţişat cauza democraţiei, alţii pe aceea a aristocraţilor. Au fost raţionalişti sau sceptici, atei sau bigoţi.

Ceea ce-i adună laolaltă sub aceeaşi denumire a fost îndeletnicirea lor, pînă la ei necunoscută în *pòlis*-ele greceşti. Au fost dascăli profesionişti care, în schimbul unei remuneraţii, predau, îndeosebi tineretului, o variată gamă de cunoştinţe. Se poate afirma că au constituit prima instituţie de învăţămînt superior în vechea Grecie, înainte ca funcţia lor să fie preluată de acele universităţi *sui-*

generis care au fost Academia lui Platon, Lyceul lui Aristotel şi, mai apoi, Grădina lui Epicur şi Porticul stoicilor. Au fost, toate acestea, începînd cu „seminariile" sofiştilor, înjghebări cu caracter privat iar nu public (statal).

Fundaţia sofiştilor s-a născut sub imperiul unei cerinţe noi, adusă în Atena la ordinea zilei de mutaţiile impuse prin succesul ideilor democratice de guvernare. Reamintim cele spuse în legătură cu chemarea pe care noua democraţie o adresase omului simplu din demele Aticii, de a participa la guvernare şi la distribuirea justiţiei.

Acest om, spre a face faţă noilor îndeletniciri, trebuia să fie instruit. Sofiştii au fost factori de răspîndire a cunoştinţelor filosofice şi literar-ştiinţifice. Îi învăţau pe atenieni meşteşugul exprimării corecte şi limpezi, al pledoariei, al argumentării. Îi instruiau cum să participe cu succes la dezbaterile în contradictoriu din adunări politice şi instanţe judecătoreşti. Au fost instructori politici şi propagandişti culturali, primii activişti neoficiali ai culturii de masă în Europa. Prodicos se ocupa de limba greacă şi de literatură, dar şi de etică şi fizică, Gorgias de retorică, Protagoras devenise cunoscut pentru arta sa de a iniţia în „potrivita folosire a cuvintelor", Antiphon preda fizica şi matematica. Prin extensiunea şi varietatea cunoştinţelor sale de profesor, Hippias ne apare ca un fel de „uomo universale" al epocii.

A fost nedrept Nietzsche cînd a crezut că vede în sofişti nişte individualişti intraţi în conflict cu cei din contemporaneitatea lor. Léon Robin nu poate fi urmat cînd vede în sofişti mai ales nişte „disputatori de meserie". Vom vedea ce trebuie crezut despre opinia lui Palhoriès, care înregistrează doar latura critică, incontestabilă dealtfel, din opera sofiştilor[1], nu însă şi latura constructivă.

Subliniem din nou rolul lor social-istoric creator, răspuns colectiv dat unui nou comandament social.

Funcţia socială astfel ivită nu implica aliniere ideologică, ba dimpotrivă, în adunări se făceau auzite opinii diverse.

[1] F. Palhoriès, *L'héritage de la pensée antique*, Paris, Alcan, 1932, p. 41.

Firește că cei care, pentru persoana lor ori a copiilor lor, doreau un bun instructaj în spirit nobiliar făceau apel la dascăli (sofiști) prieteni de idei, proaristocratici. Numeroase solicitări veneau din partea familiilor din demos, astfel încît cei mai mulți dintre sofiștii ce ne sînt cunoscuți propovăduiau idei democratice. Dar în privința acestei de-a doua categorii nu trebuie neglijat faptul că de regulă sofiștii apreciau onorariile substanțiale, așa că îi întîlnim mai adesea prin casele bogate. Demos-ul, ca să spunem astfel, folosea pe sofiști prin intermediul celor mai „buni" fii ai săi.

4. *PROTAGORAS DIN ABDERA* (481—411) a fost probabil cel mai bătrîn dintre sofiști. Este consemnată prezența lui periodică la Atena. Convingerile lui prodemocratice sînt, între altele, atestate de faptul că primește în anul 444 din partea lui Pericle, hegemonul democrației ateniene, misiunea de a întocmi legile coloniei panhelenice Thoùrioi din Italia, legi neîndoielnic conforme vederilor strategului alcmeonid. Textele platoniciene care-l pomenesc lasă să se întrevadă faptul că maestrul Academiei, deși nu simțea vreo afinitate, nici afectivă nici teoretică, față de popularul intelectual din Abdera, îl aprecia în fond ca pe un gînditor original și iscusit. Din lucrările protagorice, numeroase, între care pomenim cele cu titlurile : *Despre zei, Despre virtuți*, nu ni s-au păstrat decît cîteva fraze. Spusele pe care i le atribuie Platon în dialogul ce poartă numele cărturarului abderitan pot fi primite doar cu beneficiu de inventar. Așa, schița asupra istoriei societății omenești, pusă în seama sofistului în același dialog, pare să indice o paternitate platoniciană. Ne mai dau informații asupra sa Aristotel, Sextus Empiricus, Diogenes Laërtios, Aulus Gellius și alții.

5. Teza „homo-mensura" — exprimată în fragmentul reprodus în fruntea acestui capitol — care i-a asigurat autorului ei permanența în istoria spiritului, este susceptibilă de variate interpretări, toate, abstract vorbind, egal de legitime. Dar șansele cele mai multe de a se apropia de semnificația autentică o va avea tălmăcirea care va situa în modul cel mai consecvent textul protagoric în

totalitatea tezelor sale, în contextul indicat de funcția socială îndeplinită de prodemocratismul lui Protagoras în special și, pe un plan mai larg, de noul cadru ideatic impus de epoca în care se afirmă *akmè* a sofistului din Abdera, epocă a reînnoirii „clasice" comandate de Atena.

Semnificația ontologică a textului în cauză nu e *ea* cea mai interesantă. Adoptînd versiunea lui Diels, admitem că pentru cugetătorul abderitan *există* o „lume a lucrurilor", că sub acest aspect el manifestă un realism care, gîndit prin prisma sensualismului său, a avut probabil caracter materialist. El continua ideea afirmînd că nu putem ști *cum anume este* această lume în mod real, deoarece în această privință datele simțurilor diferă de la un om la altul. În problema cunoașterii naturii, notele de agnosticism și relativism nu pot fi neglijate. Dar relativismul senzațiilor nu era pentru Protagoras mai mult decît un preambul la tema *omului* cunoscător ca atare.

6. Tema naturii nu ocupă centrul preocupărilor sale. Cugetul său e angajat aproape exclusiv în chestiunea de a înțelege funcțiile îndeplinite de activitatea teoretică și practică a oamenilor în viața socială. Este totodată tema sa gnoseologică preferată. Pentru prima dată în istorie, principala temă gnoseologică încetează de a fi un obiect „natural". Învățătorul sofist e chemat, potrivit funcției sale în noua epocă, să se ocupe de *destine omenești*, in mod nemijlocit, iar nu mijlocit și estompat cum fusese cazul cu premergătorii săi. El știe deci că în acest domeniu obiectul, „lucrurile" — legile civile, normele etice, instrumentele gîndirii, mijloacele de comunicare interumane și, chintesențial, misiunea omului în *pòlis*, căreia toate celelalte „lucruri" i se subordonează (fiind la rîndul lor configurate de aceasta) — sînt „lucruri omenești". A ști aceasta înseamnă a recunoaște atare „obiecte, lucruri" ca fiind entități *subiective*, a-ți da seama că ele *ființează doar prin dimensiunile și semnificațiile pe care le dobîndesc din partea omului*. Cu alte cuvinte că „măsura lor este omul" (homo-mensura).

Sofistul se simte purtător al unei sarcini istorice determinate. El știe că recunoașterea capacității omului de a conferi unui „lucru" (lege politică, regulă morală etc.)

valoarea de „eficient", de „bun" ne obligă să răspundem la chestiunea de a şti ce anume e bun şi ce nu e. Eficienţa e la rîndul ei determinată de atingerea ori neatingerea a ceea ce a fost astfel statornicit drept „bun". Deci, dacă normele, calităţile dobîndesc funcţiile pe care le au prin om, e esenţial a cunoaşte *criteriul* după care trebuie să se conducă omul spre a înfăptui binele. Acest criteriu nu e de ordinul capriciului, al unei subiectivităţi dezordonate, indiferente faţă de interesul comun. Binele e de ordinul virtuţii politice *colective*. În fiecare moment istoric cetatea consideră „dreaptă şi frumoasă" o anumită normă, aşa cum corespunde ea interesului ei în *răstimpul* în care acesta există ca atare. Oamenii instituie legea care e *pentru ei* bună. Bun e deci omul ce respectă această normă legală şi care e prin aceasta bun cetăţean.

Aceste teze — apreciate în cadrul conflictului dintre aristocraţie şi *demos* unde, pentru prima, legitimitatea prevederii normative e decisă de imuabile tradiţii, iar pentru ultimul de trebuinţele sale nou constituite — învederează faptul că ceea ce are în vedere prodemocratul Protagoras cînd se referă la „cetate" este cetatea democratică, că „cetăţenii a căror viziune face ca legea să fie bună" sînt pentru el legiuitorii exponenţi ai *demos*-ului, iar „legea apreciabilă ca bună" este pentru el legea democratică.

Ceea ce, în altă parte, am numit criteriul *nòmos* e pentru Protagoras doar un caz particular — acela ce atinge norma juridico-politică — al unui adevăr de mult mai profundă semnificaţie: valorile instituţiilor şi faptelor de conştiinţă (juridico-politice, etice sau de orice alt ordin) depind de om. Introducînd aici şi punctul de vedere al *istoricităţii*, filosoful se orienta intuitiv, practic şi către un corectiv *obiectual* al soluţiei sale, atenuînd poate subiectivismul său. Cum anume? Textele nu ne îngăduie să spunem mai mult.

Oricum, observăm: în cugetarea lui Protagoras nu e vorba numai de felul de a gîndi al aceluia care a înţeles că *demos*-ul, devenit forţă diriguitoare în stat, este învestit cu o reală capacitate de a face ca normele care pentru el sînt bune să fie susceptibile a fi chiar considerate ca

atare, în istorie. E vorba, potrivit celor de mai sus, de ceva mai profund: schimbarea evenimențială ce a chemat la viață politico-juridică activă *demos*-ul a deschis filosofului calea unei descoperiri teoretice despre capacitatea omului de a conferi lucrurilor cu care are de-a face valoarea, dimensionarea lor. Era atît de nouă această idee, în asemenea măsură îi acorda filosoful o însemnătate universală, încît se puteau pomeni cazuri potrivit cărora, *exempli gratia*, realitatea nu numai a faptelor sociale și spirituale ar depinde de „măsura umană" dar întrucîtva chiar și „realitatea" unor lucruri materiale. Așa înțelegem o anecdotă, povestită de Aulus Gellius: avînd de dus în spinare „povara grea și voluminoasă" a unei grămezi de lemne, Protagoras și-a făcut-o „ușoară" prin „procedeul geometric" de legătură, folosit în modul de a le asigura echilibrul.

Cum am văzut, „măsura lucrurilor" social-umane e dată de *omul colectiv* care se atestă a avea într-un chip oarecare, oricît de vag trasat, un contur istoricește determinat.

Mai departe. Nu trebuie să credem, gîndește Protagoras, că funcția umană constituentă de valori e înnăscută, inflexibilă ca un har divin. Experiența de dascăl a sofistului l-a făcut încrezător în capacitatea sa de a *forma*, de a transforma pe cei „răi" — evident cei ce nu înțeleg comandamentul civic înnoitor, sau nu sînt dispuși, ori nu sînt pregătiți să-i răspundă — în oameni „buni", la care aceste neajunsuri au fost învinse, ba chiar în cetățeni din ce în ce mai buni. Bunul sofist, altfel spus bunul înțelept, e deci totuna cu bunul educator, căci prin el „lucrurile" (aici, oamenii) *vor fi cu adevărat* mai bune.

Tema *homo-mensura* capătă astfel o nouă dimensiune, pe aceea a caracterului *dinamic, evolutiv.*

Semnificația concretă a acestei maxime, în timpul dat și în mediul ideologic reformator căruia îi era atașat sofistul abderitan, se amplifică prin delimitările pe care le înscrie în raport cu alte puncte de vedere contemporane. El construiește un nou concept despre om, ca om autarhic și creator de valori; o face cu intenția de a proclama totodată substanța pur antropologică, *laică* a substanței

spirituale din care își soarbe seva forța de autodominare și de constructivitate a omului. Afirmarea acestei autonomii, a acestei laicități se reliefează deplin doar dacă ținem seama de faptul că, în aceeași vreme, continua să aibe priză teza opusă a omului *tributar voinței divine*. Ea transpare și in viziunea socratică asupra omului, așa cum e consemnată de Xenofon. Se afirmă solemn în versurile, contemporane, ale lui Pindar, venerat poet, versat în ale filosofiei, promotor neechivoc al ideologiei aristocratice. Mai tîrziu, Platon va avea în vedere tocmai destinația *laic*-autonomă a tezei „homo-mensura" cînd îi va replica: „Nu omul, ci zeul e măsura tuturor lucrurilor" (*Legi*, IV, 716 *C*).

Cugetarea proaristocratică prefera principiul heteronomiei, dominată religios, a omului, heteronomie care nu era decît ipostaza antropologică a principiului universal al *physis*-ului. Autonomismul laic al lui „homo-mensura" exprima perspectiva de tip *nòmos*, în plan antropologic.

Așa înțelegem funcția principală a altui cunoscut enunț al lui Protagoras, prin care el refuză să se pronunțe asupra existenței zeilor, ca dealtfel și asupra neexistenței lor. Prin cuvintele sale se emite — poate pentru prima oară în istoria cugetării grecești, în orice caz în linia primelor proclamații de acest fel — ideea posibilității ca zeii *să nu existe*, idee care marchează un pas nou în istoria ateismului grecesc.

Principalul credem, deosebindu-ne în această privință de Clémence Ramnoux[1], nu este de a ști ce anume credea Protagoras despre existența zeilor. Privim fraza în context cu enunțul „homo-mensura". Sofistul vorbește de „obscuritatea" problemei ființării zeilor, spre a-i interzice accesul în chestiunea de a ști care sînt anume resursele persoanei umane. *Omul nu poate extrage substanță energetică producătoare de efecte dintr-o sursă dubioasă.* Dat fiind acest lucru, nu rămîne alt mediu de cultură pentru constituirea capacității productive a inițiativei umane decît interiori-

[1] Clémence Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des sophistes*, în „Revue de Métaph. et de Morale", Paris, nr. 1, 1968, p. 11.

tatea, persoana umană, colectivă şi progresivă în sensul celor expuse mai sus. G. M. Sciarra relevase mai de mult posibila legătură, în gîndirea lui Protagoras, între teza „homo-mensura" şi enunţul referitor la existenţa zeilor[1], deşi într-un sens oarecum diferit de cel propus de noi.

7. Revenim la tezele antropologice ale filosofului-magistru, spre a vedea ce crede autorul lor despre modalitatea transpunerii lor în practică. El afirmă aici însemnătatea cuvîntului ca instrument al operii educativ-transformatoare a individului ; rolul discursului rostit de oratorul chemat să clarifice pe ascultătorul colectiv, să-l orienteze către măsurile utile cetăţii şi capabil să asigure astfel ca „Binele" politic *să fiinţeze* ca atare, ca Bine util colectiv.

Ţinînd seama de asemenea enunţuri şi de altele, Untersteiner, în cartea menţionată, vede adăugîndu-se noi nuanţe în conţinutul enunţului de bază. După părerea întemeiată a interpretului italian, „homo-mensura" proclamă mai mult decît capacitatea valorizantă a omului. E vorba de *suveranitatea* lui asupra lucrurilor : de *om* depinde faptul ca lucrurile cu care are de-a face să se manifeste în plenitudinea lor. Limbajul e înţeles deci de către Protagoras, observă autorul modern, mai mult decît ca mijloc de comunicare, mai mult decît ca instrument de constituire a adevărului ; e înţeles ca domeniu în care poate să încolţească, să se maturizeze şi să devină eficient raportul relevat mai sus între om şi lucruri, în speţă între cei ce cunosc „Binele Cetăţii" şi creaţia politică practică în care acest bine se va incorpora. Arta politică este, conform convingerii lui Protagoras, în ultimă analiză, aptitudinea de „a sfătui" şi de „a convinge", de a dirija în aşa fel opinia publică încît să fie determinată să adopte soluţiile pe care experienţa le-a arătat utile ; experienţă, descifrată de conducătorul animat de convingeri democratice. „Astfel «măsura» este adeziunea raţionată a cetăţii la propunerea care i se pare cea mai avantajoasă"[2]. A fost firesc ca sofistul care acor-

[1] G. M. Sciarra, *Gli dei in Protagora*, Palumbo, 1958, passim.
[2] Vd. în acest sens, Auguste Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras*, în „Rev. philos. de la France ...", 1, 1967, p. 55.

da asemenea importanţă oratoriei să se fi ocupat cu luare-aminte de teoria discursului, de predarea artei de a cuvînta şi să fi studiat teme de gramatică.

8. Mai rămîne o chestiune de ordin logico-metodologic. Vreme de un secol şi jumătate, filosofii, începînd cu Thales, proclamaseră adevărurile lor sub formă de aforisme ce păreau a nu cunoaşte îndoiala, a nu şti de nici o divergenţă de păreri. Or, chiar diversitatea de opinii de pînă atunci arăta contrariul. Vremea filosofiei sentenţioase trecuse şi se arăta cu atît mai desuetă pentru educatorul politic al cărui discurs trebuia nu să fascineze, ci să convingă, să obţină nu doar admiraţie personală, ci adoptarea de măsuri normative viabile.

E vremea *dialogului* formativ, expresie a convingerii potrivit căreia cugetarea este cîntărirea interindividuală a argumentelor opuse, iar opera de convingere întreprinsă de înţeleptul-orator în adunări, un produs al dezbaterii în contradictoriu. Doar prin ea se pot forma opinii persistente, capabile să reziste inevitabilelor contraatacuri. Protagoras insistă: „În orice temă există posibilitatea să fie apărate poziţii pentru şi contra"; „oricărui argument i se poate opune un contraargument"[1]. Interpreţi sceptici, începînd în antichitate cu Sextus Empiricus, urmat de mulţi şi în zilele noastre, dau enunţurilor de mai sus înţeles relativist, atribuindu-i lui Protagoras opinia că „nu există cunoştinţă adevărată" şi transformîndu-l astfel în sceptic şi negativist. Dar în acest caz se golesc de sens toate enunţurile prin care filosoful nostru îşi exprimă convingerea în existenţa unui anumit Bine, a unui Frumos, a unui adevăr determinat, util Cetăţii şi care urmează să constituie obiectul discursului; care dau corp scopului urmărit de educator şi raţiunea de a fi operii întreprinse de înţelept în Cetate. Adevărul nu e unul pentru toate Cetăţile, nici pentru toate momentele istoriei ei. Una e a afirma caracterul concret-istoric al adevărului şi cu totul

[1] Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 88, 43; Clement Alexandrinul, *Stromat.*, IV, 65.

altceva, ba chiar de-a dreptul opus, a nimici conceptul de adevăr. Cel ce spune: „există argumente şi contraargumente" poate conchide: „deci nu există nimic adevărat", sau poate conchide: „deci trebuie să ţinem seama de unele şi de altele înainte de a ne forma convingerea". Dacă are preferinţe sceptice, va adopta prima consecinţă, dacă are preferinţe raţionaliste, pe a doua. Cele două opţiuni, sceptică sau dialectică, nu sînt aici consecinţe logice ale cercetării, ci preferinţe *ideologice* care anticipează cercetarea. Statornicim asupra preferinţei lui Protagoras atît din ansamblul datelor pe care le avem despre opiniile sale, cît şi din ceea ce ştim referitor la ideologia sa preferată printre disputele care-l angajează în secolul său. El credea în putinţa dobîndirii unei concluzii eficiente, luînd drept indicativ opinia majorităţii[1].

Convins fiind că toţi oamenii au simţul justiţiei, el avea bune temeiuri să vadă în dezbaterea publică instrumentul unui gen de maieutică (socratică) de ordin colectiv, capabilă, prin şi dincolo de controverse, ezitări, disimulări sau reale slăbiciuni etice ori logice, să sublimeze justiţia „resimţită", în justiţie instituţionalizată.

9. Referitor la linia de ansamblu a orientării lui Protagoras: în literatura de specialitate se insistă asupra relativismului şi subiectivismului său sceptic, idealist; e cîteodată prezentat drept precursor al filosofiei pragmatiste contemporane.

Incontestabil, toate aceste calificative au temeiurile lor. Principalul este însă chestiunea de a şti în ce fel sînt dimensionate semnificaţiile protagorismului în momentul său istoric concret determinat. Sistemul său de gîndire ne oferă surpriza descoperirii funcţiei semnificante şi valorizante a conştiinţei umane în activitatea practică, socială. Este un profit care marchează începuturile, în Europa, a cunoaşterii unor determinaţii de bază ale creativităţii umane, ale *praxis*-ului, ale limbajului. Cum spuneam, nota

[1] Vd. Salomo Luria, *Anfänge griechischen Denkens*, Berlin, Akademie-Verlag, trad., P. Helms, 1963, p. 141.

de scepticism, consemnată mai sus, se referă la cunoașterea naturii. Dar obiectul de care se interesează în principal Protagoras este forța productivă de instituții și valori a practicii omului colectiv. Tema gnoseologică e pasajul de trecere, străbătut fugitiv, către noul și marele obiect. Amplitudinea acestuia din urmă sporește notabil prin valorile complementare ce i le conferă problematica momentului istoric clasic, ca și prin ceea ce transmite patrimoniului de idei al acestuia din urmă. În măsura în care sofistul din Abdera credea în valoarea experienței sociale acumulate de veacuri și în forța de adevăr pe care o impune unei norme conformitatea cu o cerință istorică obiectuală — oricît de vag va fi fost înțeleasă aceasta — el nu e agnostic. Istoria ideilor gnoseologice din etapa clasică înregistrează scepticismul agnostic limitat al lui Protagoras, dar apartenența lui Protagoras la această istorie e fugitivă. Locul său principal e în istoria antropologiei filosofice, a axiologiei și praxiologiei, în istoria semioticii.

10. *PRODICOS DIN CEOS* (a doua jum. a sec. V) e autorul unei lucrări *Anotimpurile* și al uneia ce purta, semnificativ, titlul *Despre natura omului*. Studiile lui Dupréel, consemnate în lucrarea pe care am pomenit-o, pun într-o lumină nouă, surprinzătoare cugetarea sofistului din Ceos. El ne este arătat ca inițiator, înaintea lui Socrate, al unor teze teoretice care pînă acum au fost îndeobște admise ca definind sistemul de gîndire socratic: virtutea e știință; ea poate fi dobîndită prin învățătură; știința binelui și răului descind din cunoașterea „naturii" omului; nimeni nu face răul cu bună știință; cunoașterea de sine a omului e obiectul prim al științei etc.[1]. În unele teme ar fi și inspirator al opiniilor lui Platon. Orice am crede despre această teză a istoricului francez, nu putem să nu recunoaștem că avem de-a face cu o personalitate filosofică mult mai puternică decît se credea în trecut. E notabil faptul că Platon se comportă față de el altfel decît față de ceilalți sofiști: îi rezervă doar cuvinte de apreciere și respect.

---

[1] Vd. E. Dupréel, *op. cit.*, p. 118—119.

11. În dialogul pseudo-platonician *Eryxias* (397 C — 398 A), îl întîlnim pe sofistul din Ceos spunînd, referitor la distincția bun-rău: „Așa e cu toate lucrurile: după cum sînt oamenii care le folosesc, tot așa sînt neîndoielnic pentru ei înșiși lucrurile folosite". În adevăr, de oameni, nu de zei depinde ca ei să devină iscusiți în meșteșuguri, de ei depinde dobîndirea virtuților și, dat fiind că semnificația actelor în care ei angajează lucrurile atîrnă de virtutea celor ce le angajează, iată că însăși semnificația lucrului se conturează în raport cu omul.

În aceste cugetări recunoaștem tema *homo-mensura.* Pot să subziste îndoieli asupra faptului dacă Prodicos s-a pronunțat ori nu, explicit, în acest chip. Ni se pare însă neîndoielnic că spiritul cugetării lui Protagoras este prezent și în sistemul filosofic al autorului cărții *Despre natura omului.* Acesta este spiritul sub al cărui imperiu dobîndesc convergență teze care-i aparțin în mod netăgăduit și care dau astfel cunoscutei maxime — devenită acum comună ambilor — noi semnificații, un nou volum.

Dacă, așa cum se relatează în alt dialog pseudo-platonician *Axiochos* (369 BC), Prodicos, adversar al mitului nemuririi sufletului, explică bătrînului ce se teme de moarte că *de el* depinde ca moartea să nu-l privească („cel ce e inițiat în cunoașterea naturii umane are curajul să înfrunte moartea, căci știe că e conformă naturii" și că după moarte nu mai e nimic), atunci în acest plan se conturează teza după care raportul viață-moarte și, implicit, sensul vieții sînt statornicite de om. *El* se arată a fi măsura lor.

Prin intermediul legendei lui Hercule, e evocată suveranitatea omului în a alege calea vieții. Că este preferabilă calea virtuții, nu cea a viciului — aceasta e morala fabulei — mai spuseseră și alții. Dar a răsunat ca o noutate în societatea sclavagistă a timpului discursul prin care sofistul definea acțiunea și îndeosebi actul *muncii,* „prin osteneală și transpirație" drept decisive în dobîndirea virtuții. Sîntem ceea ce vrem să fim prin sensul dat lucrurilor de către activitatea noastră și prin valorile ce astfel dobîndim ca urmare a transvalorizării lor. Așa cum prin muncă, îndeo-

sebi cea agricolă, dobîndim forţă fizică şi morală, tot aşa, prin acţiune, dobîndim prieteni, renume, bogăţie. Aceasta e virtutea supremă, situată „mai presus decît zeii" (măsura dată de om, nu de zeu), căci numai ea e cea care decide preţul real al darului divin[1].

În conexiune cu aceasta, enunţuri antireligioase ce vor fi răscolit minţile. Chestiunea de a şti ce sînt zeii, ce este religia — adorarea zeilor — nu a fost pentru Prodicos doar o temă tranzitorie spre cea a „omului-măsură", ci, credem, terenul pe care se afirma un nou conţinut al acesteia din urmă. Zeii, spune el, sînt născociri omeneşti : oamenii au atribuit divinitate „lucrurilor folositoare vieţii lor" (fr. A5) : Poseidon nu e decît apă zeificată, Demeter, pîinea[2]. De ce au făcut-o ? Dacă e vorba de aceasta din urmă, vom şti că au venerat prin Demeter pe descoperitoarea alimentelor, socotind fără îndoială că astfel cele necesare traiului le vor fi mai bine asigurate. Spre a obţine „roadele agriculturii" au mers pînă la instituirea misteriilor şi ceremoniilor iniţiatice[3].

Credeam că explicarea credinţelor religioase prin alienare, prin slăbiciuni legate de interese ale vieţii materiale e o descoperire a filosofiei ateiste tîrzii. Iată-ne însă obligaţi să ne gîndim la Prodicos ca la un pioner al definirii zeilor drept o invenţie a oamenilor şi al explicării materialiste privind apariţia religiei. Nu va fi spus prea multe şi nu va fi adus prea bune argumente ca să-şi susţină teza. Dar destul spre a ne îngădui să desprindem o nouă notă a conceptului de om, considerat ca măsură a lucrurilor din lumea celor divine, a semnificaţiilor figurilor ce o populează, a dramei pe care sînt chemate s-o joace în societate.

12. În fine, tema comunicării prin limbă. Protagoras, în conexiune cu axioma sa fundamentală, descoperise funcţia formativă a discursului. Drept corolar, mergînd

---

[1] Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, I, 1, 32.
[2] Sext. Emp., *Adv. math.*, IX, 18.
[3] Themistios, *Cuvîntare*, 30, 422 D.

pe acelaşi drum ca şi sofistul abderitan, cel din Ceos se ocupă de filologie. Îşi va fi dat seama de faptul că eficienţa discursului depinde de precizia sensului cuvintelor[1] sau de „modul corect de a denumi lucrurile"[2], de studiul sinonimelor (i se atribuie o scriere pe această temă), de consemnarea nuanţelor ce separă între ele semnificaţiile[3] („distincţia dintre sensurile cuvintelor", notează Aristotel intenţia lui Prodicos în *Topica*, II, 6, 20—26), de meşteşugul creării unor noi termeni atunci cînd viaţa îi cere.

Epoca lui Prodicos, totodată a lui Socrate, cerea omului să se consacre cunoaşterii de sine. Persoana cugetătoare urma să se determine nu doar ca fiinţă ce-şi defineşte conceptele, cum crede Socrate, dar ca una ce le dă modalitatea lingvistică adecvată, potrivit revendicării pronunţate de Prodicos. Socrate şi Prodicos au separat cele două funcţii. Cercetătorul modern are însă satisfacţia să noteze că, prin concomitenţa *recunoaşterii* şi studiului lor, neajunsul se micşora, obţinîndu-se un gen de unificare istorică a funcţiilor ce apăruseră dezmembrate.

13. *GORGIAS DIN LEONTINOI*, sau Leontium (Sicilia) a trăit între anii 484 şi 396 (date aproximative ; cea a morţii e foarte puţin sigură). Împotriva unei păreri opuse, A. K. Berger a adus argumente convingătoare privitoare la prodemocratismul acestui om politic şi filosof sicilian[4]. Cunoaştem aproape în întregime următoarele lucrări ale sale : *Elogiul Elenei*, *Apologia lui Palamede* şi *Despre non-existenţă şi despre natură*. Sîntem informaţi despre ultima din ele prin intermediul tratatului *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, ajuns pînă la noi cu lacune, atribuită în vechime pe nedrept lui Aristotel şi fiind o lucrare oarecum tîrzie, întocmită după un text aristotelic pierdut. Date amănunţite despre lucrarea ontologică a sofistului leontinian aflăm şi la Sextus Empiricus.

---

[1] Platon, *Euthydemos*, 277 E.
[2] Idem, *Cratylos*, 384 D.
[3] Idem, *Charmides*, 163 D.
[4] А. К. Бергер, *Общественно-политические воззрения Горгия*, în „Вестник древней истории", 2, 1964, passim.

Potrivit izvoarelor, fundamentul cugetării lui Gorgias ar fi dat în trei teze: *a.* Nimic nu există (nici existentul, nici nonexistentul); *b.* Dacă ceva ar exista, nu ar putea fi cunoscut (căci e imposibilă coincidența dintre conștiință și existent); *c.* Chiar dacă am avea cunoștință despre lume, nu am putea-o comunica altuia.

E foarte frecventă părerea potrivit căreia am avea de-a face la Gorgias, dacă nu cu o glumă, atunci cu nihilism filosofic. Așa crede spre pildă W. Capelle, care vede în tripticul de teze menționat o renunțare radicală „la orice filosofie serioasă"[1]. Critica cea mai recentă înclină în mare măsură să-și însușească părerea lui Calogero[2], potrivit căreia, în tratatul amintit, Gorgias nu a făcut altceva decît să combată pe Parmenides, arătînd prin reducere la absurd că dacă reținem modul de argumentare al lui Parmenides în favoarea Existentului, se poate tot atît de bine pleda, cu aceleași argumente, *împotriva* Existentului, așa cum e conceput de eleat. Ceea ce a fost luat drept „nimicire a filosofiei" era în realitate o denunțare a contradicțiilor logice din gîndirea lui Parmenides, deci o „nimicire" a eleatismului. Este și părerea lui W. Bröcker, care arată că Sextus Empiricus, prin pasiunea lui de-a descoperi pretutindeni argumente în favoarea filosofiei sceptice, trage spre sine semnificația textului lui Gorgias, încurcînd lucrurile[3]. Dupréel, la capătul unei laborioase analize, ajunge la concluzii asemănătoare, respingînd opinia asupra „nihilismului" și trasînd contururile unei autentice și interesante personalități filosofice.

14. Cel mai verosimil este să credem că Gorgias se orienta spre părerea conform căreia e bine ca, în filosofie, în locul speculației metafizice, să preferăm cercetarea concretului uman. Principalul obiect al meditației filosofice trebuie să fie deci acela al comunicării între oameni, al acțiunii

---

[1] Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 343.

[2] Ap. Eug. Dupréel, *op. cit.*, p. 64.

[3] Vd. Walter Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, în „Hermes", Wiesbaden, Band 86, Heft 4, 1958, p. 432.

educative. Aceasta din urmă, prin cuvînt, care e „cea mai înaltă forță social-culturală”[1], poate, evocînd trecutul, explicînd prezentul și scrutînd viitorul, să traseze chipul unor valori universale a căror asimilare e decisivă pentru formarea oamenilor *(Elogiul Elenei)*. Înțelege retorica drept o disciplină științifică și politico-filosofică bine determinată. Misiunea ei este vehicularea adevărului. Instrumentul ei este arta convingerii, puterea de a obține adeziunea liber consimțită, opusă argumentului autorității.

Aceasta presupune două condiții: capacitatea educatorului — totodată și cărturar — de a transforma patrimoniul său de cunoștințe într-un patrimoniu colectiv, accesibil; existența unei valori care, dincolo de singularul fiecărui individ, are caracterul de a fi uman în genere, sau „universal uman” cum subliniază P. Aubenque, referindu-se la Gorgias[2]. Sofistul, arată autorul francez, și-a dat seama de faptul că, în timp ce fiecare știință e specială, bunul educator va proceda astfel încît, în procesul de comunicare a științei către alții, să transforme știința particulară într-una ce tinde către universalul uman și-l fructifică.

Prin retorica bine concepută și bine folosită, s-ar institui deci transmutarea valorilor constante desprinse din cugetarea asupra trecutului, prezentului și viitorului, în fermenți de cultură pentru îmbogățirea celeilalte ipostaze a universalului care e „umanul” din fiecare individ.

A fost poate, înaintea lui Platon, prima pledoarie pentru o filosofie formativă și militantă, ca și cînd sofistul secolului al V-lea, în pofida aserțiunilor lui Sextus și în contrast cu *epohè* a scepticilor, ar fi vrut să prevină nefastele stări din veacurile și mileniile de mai tîrziu, cînd filosoful va începe să vorbească doar pentru sine.

15. *HIPPIAS DIN ELIS* (a doua jumătate a sec. V). A fost autorul unui mare număr de lucrări azi pierdute. Vedem în el un filosof de seamă (împotriva imaginii pe care vrea s-o acrediteze Platon) și un mare matematician.

---

[1] A. K. Бeрreр, *op. cit.*, p. 46.

[2] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 262.

Preocupat de probleme de logică şi retorică, a formulat teza unităţii dintre *dialectică* (luată ca meditaţie teoretică), *dialog* (ca procedeu de precizare a conţinutului noţiunilor) şi *retorică* (mijloc de transmitere a cunoştinţelor, poate de universalizare a lor, în sensul vederilor lui Gorgias). Platon ii atribuie meritul de a fi formulat, primul, semnificaţia dialecticii ca metodă de a proceda prin întrebări şi răspunsuri.

Din punctul de vedere al chestiunii de a cunoaşte aportul sofiştilor în domeniul antropologiei filosofice, cea mai interesantă teză susţinută de gînditorul din Elis vizează rolul pe care-l au în formarea omului, pe de o parte caracterul enciclopedic al cunoştinţelor, pe de altă parte practicile tehnice, dorite a fi de asemenea pe cît cu putinţă mai plurilaterale.

Prima idee atingea tema formării culturale a omului în secolul lui Pericle. A doua care, neîndoielnic, îşi depăşea veacul, viza, credem, mai puţin tema elogiului muncii fizice, prea stingheră totuşi în era sclavagistă, şi mai mult — în acord cu spiritul predominant în rîndurile sofiştilor înaintaţi — tema autarhiei persoanei umane, eliberată de servitutea prin care depinde de iscusinţa tehnică a altora. În dicţionarul *Su(i)da(s)* citim: „Hippias... a afirmat că scopul omului e autarhia".

16. *ALKIDAMAS* şi *ANTIPHON*, sofişti ai aceluiaşi secol, par să fi privit şi ei către viitor cînd — spre a ne referi la planul uman care ne-a preocupat cu precădere pînă acum — vorbesc, primul de egalitatea naturală dintre liberi şi sclavi, al doilea despre egalitatea dintre greci şi barbari. În acest ultim enunţ era depăşită atît ideea sclavagistă, ştiind că sclavii se recrutau dintre „barbari", cît şi aceea a exclusivismului grecesc, ce părea să fie o dimensiune universală a mentalităţii elene.

În altă ordine de idei, un enunţ al lui Antiphon: „Timpul e gînd şi măsură, iar nu ceva consistent (ὑπόστασις)". Nu ne reţine aici tema definiţiei timpului, ci termenul de *hypòstasis*. Însemnînd „ceea ce se depune", sedimentul rezidual, el indică neîndoielnic atributul de *corporal*. Sperăm să nu ne înşelăm considerînd că este primul enunţ teoretic

manifest (iar nu doar în formă practică) a posibilității ca realul *să fie, fără a avea caracter corporal*, așadar primul enunț explicit al desfacerii univocității (preclasice) dintre corporal și incorporal.

17. *LYKOPHRON* proclamă principiul egalității dintre oameni, fie că aparțin *demos*-ului ori nobilimii și enunță în felul său teza „contractului social".

18. După cum spuneam și așa cum a reieșit din examenul tezelor parcurse mai sus, filosofii sofiști, împreună cu Socrate și Democrit, contemporanii lor, instituie în istoria filosofiei o primă *antropologie filosofică*, o primă *axiologie*, o primă apropiere de înțelegerea *funcțiilor formativ-creative ale limbajului.*

În cîmpul, oricît de vag gîndit, al acestor discipline este descoperită subiectivitatea umană ca obiect al cunoașterii și, drept corolar, funcțiile ei active și productive din planul relațiilor social-politice.

Fericita formulă *homo-mensura* poate fi luată, dincolo de semnificația ei strict protagorică, drept emblemă a unui ansamblu vast de valori, susceptibile să dea dimensiunile aportului filosofie și cultural al sofiștilor în globalitatea lui. Este formula ideii-forță ce domină prezența lor teoretică.

Ceea ce ne-a rămas din operele scrise de sofiști e puțin. Timpul, decimîndu-le, ni le-a transmis frustrate de argumentele ce le vor fi sprijinit cîndva. Dar bănuim însemnatul lor volum ideatic și energetic în pecetea pe care au lăsat-o asupra a nenumărate substanțe care ne sînt mai bine cunoscute: evenimente, doctrine, reacții, fapte de cultură, moșteniri.

Cum vom vedea, Socrate va chema filosofia să se îndrepte spre „sine"-le uman, ca sediu al unor valori logice și etice.

Sofiștii cugetă despre conținutul și forțele acestui „sine", îl întrevăd ca entitate intersubiectivă care, prin comunicare-limbaj, se afirmă drept motor al valorilor; acestea sînt privite nu ca „date", ci ca *produse*, așadar în procesul lor de constituire, devenire și proliferare calitativă, proces înțeles colectiv-uman și concret-istoric.

Socrate se ocupă de forma conceptuală a cugetării. Sofiștii cercetează potențele și valențele conținutului ei. Formula „cunoaște-te pe tine însuți" viza pe om ca ființă logică și morală. Formula „om-măsură" se însoțește cu cealaltă într-un tot vizînd dimensiunea prin care cunoașterea de sine depășește „sine"-le. Se descoperă susceptibilă să comande omului ca, prin cuvînt, acest *sine* să ocupe poziții care să-i îngăduie autoamplificarea, valorizînd și transsubstanțiind relații naturale și sociale.

Protagoras sau Gorgias intuiesc faptul că rostul filosofului este de a-l face pe om să-și cunoască puterea și mijloacele creatoare. Omul își amplifică bogăția materială și spirituală, valorizînd și umanizînd obiectele experienței. „Sine"-le va include astfel entități exterioare. Cînd spunem: un lucru *făcut* să fie bun, chiar și este bun pentru noi, spunem: prin lucrul făcut să fie bun, patrimoniul „binelui" nostru interior a crescut, așa cum ne îmbogățim atunci cînd frumusețea lucrului făcut frumos *prin noi* se instalează *în noi*.

Capacitatea omului se arată deci a fi mai bogată decît crede Socrate. Nu atît prin ceea ce *are*, cît mai ales prin ceea ce poate *face*: făptuire de instituții, de civilizații, într-un cuvînt de istorie. Căutînd un personaj literar spre a-și expune părerea asupra sensului istoriei omenirii, Platon va fi socotit a face un act de probitate punîndu-l, aici, să cuvînteze pe Protagoras.

Textul sofistic anonim *Dialexeis* face, ca și Protagoras, dreptate înfruntării dintre argument și contraargument. În situații variabile, în raport cu măsura oamenilor ce au creat una sau alta dintre situații, același act poate fi bun ori, dimpotrivă, rău. Cînd gîndim, sîntem obligați să cugetăm la cît mai multe modalități posibile, fie că se sprijină ori se exclud reciproc, total sau parțial. De aici datoria profesorului — ce are misiunea să-l învețe pe pupilul său să gîndească — va consta în a-l face să reflecteze asupra susținerilor posibile, *pro* și *contra*, să răspundă la contraargument, să-și armeze opinia, știind că argumentele sale vor fi fără cruțare cîntărite de adversar sau, mai bine, luîndu-se chiar pe sine drept adversar. E școala spiritului

critic. Deci, nu doar o conştiinţă ce „se cunoaşte”, după spusa lui Socrate, dar una care mai degrabă *se judecă*, îşi apreciază valenţele şi aspiră să se învingă, să se depăşească. „Sine”-le lui Socrate e finit. „Mai-binele” interior al lui Protagoras tinde să se degajeze de finit. Retorica e uneori hulită, cîteodată nu fără dreptate. În această vreme, cind nu există tipar, deci nici ziare nici reviste, cînd cuvîntul manuscris circulă încet şi pretenţios, colocviile orale ale sofiştilor, alături de convorbirile de tip socratic, constituie singura modalitate de a impune operativ ideile în cîmpul confruntărilor şi eficacităţilor *publice, deschise*. Sînt terenul cel mai la-ndemînă al întîlnirii dintre atitudini-discursuri, al interdelimitării de opinii şi interdeterminării de sensuri.

Toate acestea deocamdată puţin dezvoltate, în formă mai mult practică decît teoretică, prea timpurii spre a prinde rădăcini durabile.

Momentul sofisticii, ca majoritatea momentelor filosofiei greceşti — cu excepţia platonismului, aristotelismului şi stoicismului — este regăsit în secolele şi mileniile următoare sub forma continuităţii nu de şcoală, ci de teze şi atitudini.

Influenţele exercitate în istoria ulterioară de unul sau altul dintre sofişti nu sînt expres consemnate. Ele pot fi presupuse însă. Sub raport tematic, meditaţiile despre care s-a vorbit mai sus au putut genera, inspira ori favoriza variate ideaţii, angajînd întreaga problematică a omului.

Sub raportul liniilor de conduită filosofică, ar putea fi luată în considerare o înrăurire a sofisticii asupra modalităţii *subiective* a idealismului de mai tîrziu, ca şi asupra relativismului şi agnosticismului. Conceptul „homo-mensura” se preta la variate adopţiuni, sub imperiul diverselor ideologii. Fără grave devieri, teza omului semnificant putea să vireze către idealismul ce atribuie realitate, ori capacitate constitutivă de realitate, primordial conştiinţei umane. Interesul redus, dacă nu indiferentismul unor cugetători ca Protagoras ori Gorgias pentru cunoaşterea naturii materiale putea fi împins cu uşurinţă spre atitudini agnostice faţă de „lucrurile în sine”. Relativismului sceptic din oricare veac — cum mărturisesc scrierile lui Sextus —

avea să i se pară familiară pledoaria „argumentelor duble" ; aceasta se acomoda fără prea mult traumatism ideologiei negativismului în problema adevărului, ba chiar iraționalismului integral.

Intră așadar în joc nu doar teoreticul, prin nuanțările lui nepărtinitoare, dar și ideologicul, prin aderențele sale sociale simpatetice.

Aceeași formulă teoretică s-a putut valoriza, în cadrul istoric clasic al cristalizării umanismului, prin ceea ce afirma referitor la om, iar altădată, sub solicitări sociale decadente, turnată parcă în alt receptacol, să apară reinstituită *prin ceea ce implicit nega ori neglija.*

Trăind mai tîrziu, Protagoras ar fi putut preciza că istoricitatea socială este măsură a tuturor lucrurilor.

XVI

CONȘTIINȚA CONȘTIINȚEI

„Socrate este modelul și învățătorul lumii"

Karl Marx

1. Socrate, mare filosof care n-a scris nimic, constituie, după douăzecișipatru de secole o prezență spirituală pe care nu mulți dintre autorii de vaste tratate au dobîndit-o. Aceasta se explică nu doar prin fascinația exercitată de cuvintele pe care le-a rostit, nici numai prin rolul jucat de personalitatea sa în dialogurile lui Platon, ci, paradoxal, mai vîrtos prin „impersonalitatea" învățăturii sale. Ca și în cazul lui Protagoras ori, să spunem, al lui Democrit, aceasta poartă pecetea unor mutații periodale ale filosofiei care pot fi tot atît de puțin sustrase prin uitare din procesul obiectual al istoriei ei, pe cît ar putea fi omisă însăși istoria filosofiei din ansamblul istoriei omenești.

Acest filosof al dialogului oral s-a născut în anul 469, ca fiu al unui cioplitor în piatră și al unei moașe.

Îl cunoaștem prin notații ale multora, dar mai ales prin scrierile lui Xenofon și Platon, care i-au fost elevi, prin ale lui Aristotel și Diogenes Laërtios. Spusele tuturor acestora lasă loc la insatisfacții. Xenofon a fost prea puțin filosof ca să-l înțeleagă, Platon prea mult ca să nu-l acopere, Aristotel prea expeditiv, Diogenes prea birocrat și, oricum, prea distanțat în timp. Sînt mai de nădejde lucrările socratice ale primului[1], căci neavînd veleități filosofice proprii a putut să fie mai obiectiv.

---

[1] Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, în patru cărți și *Apologia lui Socrate*.

Paul Shorey îl judecă după faptul că nu a lăsat operă scrisă și afirmă că nu a dat nici un „corp de doctrină" sau sistem[1]. Dacă îl apreciem prin intermediul întregii literaturi a timpului, prin amprentele indelebile lăsate în operele urmașilor, prin actele politice care au dat Atenei vreme de cîteva decenii teoria lui în formă practică, într-un cuvînt prin globalitatea istoriei social-spirituale a epocii, atunci se impune o concluzie opusă aceleia a lui Shorey.

Numai conturul puternic al existenței sale „doctrinale" și politice poate să explice sfîrșitul său: a fost, în anul 399 î.e.n. condamnat pentru convingerile profesate și executat prin autootrăvire. S-ar fi putut salva abandonînd fie cetatea, fie ideile sale. Xenofon spune că a preferat să moară *atunci*, în plină demnitate a facultăților sale mintale decît mai tîrziu, în decrepitudine.

E aici orgoliul istoriei. E nevoită să suporte atîți posesori de putere versatili și mediocri încît consacră cu aviditate portretul puternicilor curajoși, consecvenți și strălucitori.

2. Circulă părerea, susținută și de Bastide[2], după care Socrate s-ar fi dezinteresat cu totul de latura ontologică a filosofiei. Părerea nu poate fi acceptată sub această formă. În treacăt fie spus, știm că filosoful atenian a studiat fizica și s-a ocupat de ea. Diogenes Laërtios ne-o spune în mod expres[3]. Socrate studiase și geometria[4]. Acest fapt însă nu înseamnă prea mult. Dar în *Amintirile* lui Xenofon sînt indicații mai concludente în acest sens. Ne vom opri puțin la una din ele, ca mărturie nu numai a preocupărilor de ordin ontologic ale lui Socrate, dar totodată și a orientării teoretice date acestor preocupări. Socrate se străduiește să demonstreze că „zeii procură oamenilor tot ce le trebuie", ei sînt cei ce scot pentru oameni hrana din pămînt, ei dau

---

[1] Paul Shorey, *What Plato said*, Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 1965, p. 13.

[2] Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939, Alcan, p. 109 sq.

[3] Diogenes Laërtios, II, 45.

[4] Xenofon, *Amintiri*, IV, 7.

oamenilor apă, ei le-au dat focul și aerul[1]. Din textul xenofontic rezultă în mod transparent că zeii care au creat pe om au pus la dispoziția omului, în conformitate cu interesul și nevoile sale, întreaga natură, tot Universul, cu astrele sale, cu cele patru elemente. Este izbitoare tocmai referirea lui Socrate la cele patru elemente. Acestea, de la Thales la Empedocles, fuseseră arătate — unele din ele, sau toate — de către filosofii materialiști ca temelie neprodusă de nimeni a lumii materiale. Mai mult, teza materialistă a celor patru elemente era propagată tocmai în timpul lui Socrate de către contemporanul său, cu vreo 20 de ani mai vîrstnic, Empedocles. Or cele patru elemente apar la Socrate drept subordonate inițiativei, ba chiar forței făuritoare a divinității. Vedem în aceasta polemica idealismului cu fizicalismul, tendința lui Socrate de a-i opune un punct de vedere idealist în problema Universului.

Este adevărat că Socrate nu ne-a dat o teorie generală a existenței. Este de asemenea adevărat că el considera cercetarea naturii în același timp zadarnică, lipsită de folos practic și nelegiuită. Aristotel spunea că Socrate s-a ocupat doar de probleme morale și nu de natură[2]. Dar una este a refuza orice apreciere asupra existenței înconjurătoare, a face abstracție de ea, după cum crede *Bastide că ar fi* făcut Socrate; alta este ca, după ce a fost considerată această realitate, după ce a fost elaborat un anumit punct de vedere asupra esenței ei, să se declare că, dată fiind această esență, omul trebuie să renunțe de a se ocupa mai departe de ea. Rezultatul final e același, se va spune. Numai că în primul caz Socrate apare ca un gînditor care n-ar fi participat la dezbaterea cu privire la natură, ceea ce este infirmat de texte; în al doilea caz, cel autentic, Socrate apare ca filosof care, în această dezbatere, sprijină un anumit punct de vedere, în speță cel idealist și — în ce privește cunoașterea lumii înconjurătoare — agnostic. Punctul de vedere al lui Bastide pleacă de la convingerea că Socrate nici nu a fost filosof. În tratarea autorului fran-

[1] *Ibidem*, IV, 3.
[2] Aristotel, *Metafizica*, I, 6, 987 b.

cez, el devine un fel de anahoret al spiritului, oficiant al unei „trăiri" mistice elaborate de sine pentru sine, ceva în genul în care aveau să apară adesea, mai tîrziu, în literatura europeană, ioghiștii hinduși.

Or, remarcăm și alte momente, în afară de cel semnalat mai sus, în care se manifestă opoziția între filosofia lui Socrate și materialismul contemporan lui. Socrate explică constituirea trupului omenesc, inclusiv a organelor de simț, în chip finalist: ele ar fi fost create de zei în vederea funcției optime pe care aveau s-o îndeplinească în interesul omului[1]. Dealtfel întreaga concepție filosofică a lui Socrate este pătrunsă de finalism, de antropocentrism. Să comparăm această teorie — străbuna teoriilor biologice ale preadaptismului din zilele noastre — cu aceea a lui Empedocles, contemporanul lui Socrate, după care sistemul de organe ce constituie trupul omului este explicat exclusiv în chip determinist, prin acțiunea unui anumit gen de „selecție naturală" — ultraprimitivă și ultranaivă, dar totuși acceptată — și vom avea din nou înaintea noastră menționata opoziție de orientări filosofice. De asemenea atacul întreprins de Socrate împotriva convingerii materialiste a lui Anaxagoras, potrivit căreia soarele e o piatră incandescentă; Socrate îi opune teza originii și naturii divine a soarelui[2], căruia îi consacra poate un anumit cult[3].

Esența kosmos-ului este, în concepția lui Socrate, spiritul divin, iar suprema realitate conștiința omului, în ultimă analiză ea însăși de natură divină. Omul este spirit, lumea exterioară este o realitate inferioară în raport cu cea spirituală, umană, ca un fel de umbră ce o însoțește în mod inexorabil. „Socrate — observă Boutroux — nu se arată preocupat de a confrunta doctrinele filosofice cu natura lucrurilor, așa cum poate aceasta să existe în mod independent de spiritul uman. După el, condiția necesară și suficientă a certitudinii rezidă în dublul acord al omului

---

[1] Xenofon, *Amintiri*, I, 4.

[2] *Ibidem*, IV, 3; IV, 7.

[3] Platon, *Symposion*, 220; unii autori se îndoiesc de adevărul acestei informații platoniciene.

cu sine însuşi şi cu alţi oameni, cu alte cuvinte în acordul spiritului omenesc cu el însuşi"[1].

3. Aceasta este manifestarea principală a ceea ce numim subiectivism ontologic la Socrate. Dacă în concepţia lui Socrate spiritul uman este suprema realitate, ca realitate imediată, apoi cauza ultimă a acesteia este divinitatea. Nu vom intra aici în cercetarea mai îndeaproape a felului în care o înţelegea el. Există în problema concepţiei lui Socrate despre zei o gamă variată de păreri, între aceea care vede în Socrate în ultimă instanţă un promotor al monoteismului şi cea care îl declară ateist.

Atît *Amintirile* şi *Apologia* lui Xenofon, cît şi *Apologia lui Socrate* a lui Platon, exclud ipoteza ateismului. Acuzaţia lui Meletos, după care Socrate s-ar fi ridicat împotriva zeilor tradiţionali ai cetăţii, avea în vedere referirile lui Socrate la „daimon"-ul său[2], care are de asemenea caracterul unei entităţi mitice, chiar dacă e lipsit de antropomorfism şi se manifestă ca glas al conştiinţei ce, de obicei, pronunţă nu sfaturi, ci interdicţii. Dar „daimon"-ul socratic e doar una din formele de manifestare, cu caracter intern, a divinităţilor. Acestea se afirmă îndeosebi în mod exterior omului, cu multiple sarcini. După cum ne informează Xenofon, Socrate crede că ele se manifestă ca forţe creatoare şi diriguitoare ale lumii, căreia i-ar da o finalitate determinată, precum şi ca inspiratoare ale tuturor acţiunilor umane. Ca atare zeii trebuie ascultaţi fără preget[3].

Dar a-i asculta înseamnă şi a nu le încălca prerogativele. Ei domină în mod absolut natura, cunosc originea ei şi determină ordinea ce domneşte în sînul ei. Omul trebuie să se mulţumească să-şi dea seama de aceasta şi să nu treacă mai departe, spre a se întreba în mod indiscret în ce fel au procedat zeii spre a determina apariţia lumii, în ce fel înfăptuiesc ei ordinea naturală. Ceea ce trebuie

[1] Emile Boutroux, *Socrate-fondateur de la science morale*, in „Études d'histoire de la philosophie", Paris, Alcan, 1925, p. 11.

[2] Xenofon, *Apologia*, II.

[3] Idem, *Amintiri*, IV, 3.

omul să ştie despre lume, el — datorită voinţei zeilor — chiar şi ştie; ceea ce nu ştie, tot datorită voinţei zeilor nu ştie şi ca atare nici nu trebuie să ştie[1]. „El (Socrate) — spune Xenofon — împiedica pe oameni să se ocupe peste măsură de corpurile cereşti şi de legile după care acestea sînt conduse de către divinitate. El considera că aceste secrete nu pot fi pătrunse de oameni şi că cei ce ar încerca să sondeze acele mistere pe care zeii nu au dorit să le dezvăluie oamenilor ar supăra pe zei"[2].

Iată dar că teologia socratică atrage după sine un anumit agnosticism. E un agnosticism limitat, căci se referă la natură ca realitate exterioară omului şi nu vizează interioritatea, conştiinţa. Aceasta rămîne obiect de cunoaştere. Dar în privinţa naturii, ştiinţa liberă a lucrurilor şi „ştiinţa zeilor" se exclud reciproc. Prin această teză, Socrate tindea să salveze prestigiul zeilor de indiscreţiile ştiinţei umane.

La Socrate concepţia are aşadar un caracter fideist. Dar desprinsă de contextul socratic ea poate avea şi alt sens. În adevăr atunci cînd spunem că ştiinţa lucrurilor şi „ştiinţa" zeilor se exclud una pe alta, enunţarea poate să sune şi ca maximă pronunţată de la tribuna ştiinţei, iar atunci devine actul de condamnare la moarte a zeilor. Poate că, datorită caracterului ei bivalent, această formulă socratică a avut anumite consecinţe laicizante, nedorite de autorul ei. Materialismul preclasic grecesc convieţuieşte pe acelaşi teren cu o formă *sui-generis*, reziduală, de teologie. Nebulozitatea cunoştinţelor, simplismul spiritului de analiză împiedicaseră pe materialiştii etapei preclasice să-şi dea seama de consecinţele necesare ale propriei lor concepţii filosofice. Or, în epoca clasică, în a doua jumătate a secolului V, are loc concomitent exprimarea de către Protagoras a îndoielii asupra însăşi existenţei

---

[1] H. Lane merge pînă la susţinerea conform căreia afirmaţia socratică „ştiu că nu ştiu nimic" avea un caracter apologetic: în raport cu înţelepciunea divină, cea umană ar fi „nimic" (*Mass u. Mitte*, Münster-Osnabrück, 1960, p. 12.

[2] Xenofon, *Amintiri*, IV, 7.

divinităţii, în timp ce Socrate atrage atenţia asupra faptului că terenul teologiei nu poate fi totodată şi cel al ştiinţei, al cercetării filosofice. Socrate spune că domeniul de fenomene în care tronează spiritul divin nu poate şi nu trebuie să fie profanat de iscodirile cercetătorului filosof. El atrage deci atenţia asupra faptului că spiritul cercetării raţionale şi sfera dominaţiei divine se exclud. Dacă aceste spuse ale lui Socrate sînt ascultate de un materialist din secolul V î.e.n., se poate presupune că-şi dă seama, cu acest prilej, de faptul că pînă atunci nu se pusese problema de a şti dacă în natură, ca domeniu al principiilor fizicale, mai rămîne loc şi pentru zei. Dacă e aşa, atunci s-ar putea ca teza socratică, deşi în concepţia sa a avut destinaţie exclusiv teologică, să fi acţionat ca un şoc intelectual asupra cugetării laice, realiste, contribuind la recunoaşterea incompatibilităţii dintre teologie şi filosofia materialistă, cînd e vorba de unul şi acelaşi domeniu de fapte. Nu cumva tocmai această consecinţă ateistă — străină de intenţiile lui Socrate — a fost folosită ca pretext împotriva sa la proces, de către adversarii săi?

Religiozitatea îl situa pe Socrate dincolo de cercurile democratice. Partidul lui Pericle era partidul materialistului Anaxagoras, iar în spatele lor se afla demos-ul atenian. Anaxagoras întruchipa spiritul de investigaţie — fie ea doar speculativă — care pătrunde adîncurile Universului, unde subminează tronul lui Zeus. Socrate nu voia ca tronul lui Zeus să fie subminat, condamna calea investigaţiei; latura agnostică a concepţiei sale era reversul antimaterialismului său şi amîndouă, întruchipări ideologice ale aceleiaşi poziţii sociale ce refuzase soluţia democratică în problema criteriului ordinei din cetate. E posibil ca subiectivismul şi agnosticismul socratic să fi fost stimulate şi de factorul gnoseologic care a mai fost relevat. Dacă e adevărat că în această epocă filosoful ce descoperă imperiul faptelor sociale şi morale, ca imperiu avînd conturul său determinat, îşi dă seama de imensitatea lui, nu este exclus să se fi simţit neînstare de a mai trece dincolo de această vastitate, neînstare de a mai cuprinde cum se cuvine, pe lîngă domeniul socialului, şi domeniul ontologicului.

4. În această epocă se punea cu stringență problema unei atare reorganizări a cetății, încît legile ei să asigure bunăstarea păturilor largi de oameni liberi într-o măsură mai mare decît izbutiseră să o facă rînduielile trecutului. Cei ce gîndeau în spiritul democrației considerau că justificarea unor noi legi, a autorității lor trebuie să se bazeze pe conformitatea acestora cu interesul recunoscut al demos-ului. Se înțelege că partida adversă respingea acest mod de a vedea, în numele dreptului celui mai tare. Pe această linie mergeau cuvintele adeptului aristocrației, Kallicles.

Cele două poziții ce se înfruntau erau însă departe de a-și limita ciocnirea la una verbală. În spatele lor erau grupuri sociale distincte care, o știm de la Tucidide, se urau de moarte și care erau gata să folosească orice fel de arme spre a-și impune supremația politică.

Schimbările de regim politic din a doua jumătate a secolului au fost adesea însoțite de adevărate expediții punitive în rîndurile adversarilor pe care violența, departe de a-i dezarma, nu făcea decît să-i îndîrjească. Nu o dată vor fi simțit cercurile aristocratice precaritatea metodelor extremiste, lipsa de perspective a politicii de intimidare a demos-ului, care se arăta puternic.

Se poate presupune deci că anumite cercuri aristocratice au înclinat spre considerarea unor soluții politice și teoretice mai suple, mai elastice. Asemenea cercuri continuau, evident, să respingă punctul de vedere democratic. Dar, de bună seamă, mulți aristocrați își dădeau seama în același timp de faptul că punctul de vedere legat de numele lui Kallicles, sfidător și brutal, ar fi avut darul doar de a stîrni indignarea demos-ului, înrăutățind și mai mult relațiile politice. Elementele moderate ar fi preferat deci un succes limitat. Ele ar fi preferat ca promovarea principalelor interese aristocratice să fie obținută prin concesii făcute în privința celor secundare. Înclinau așadar spre soluții care, garantîndu-le satisfacerea intereselor de bază, să apară totuși acceptabile democraților, să împace cu alte cuvinte cele două tabere, în interesul aristocrației.

În spiritul acestor tendințe, Socrate propuse o altă soluție, care era lipsită de brutalitatea rețetei lui Kallicles, dar care nega în același timp poziția democratică. Fiecare din tabere avea anumite interese. Mulți înțelegeau sau intuiau faptul că ceea ce este folositor pentru un grup vine în conflict cu interesele grupului advers. În acest timp se desfășoară o amplă dezbatere asupra a ce este ori nu echitabil; fiecare tabără se străduiește să prezinte drept echitabil ceea ce simte în fond drept util sieși, dar discuția asupra fondului de utilitate era ocolită. Discuția asupra echitabilului s-ar fi epuizat în cele din urmă, lăsînd să subziste mai departe ciocnirile de interese (utilități opuse), adică, în extrem, războiul civil al cărui deznodămînt nu promitea nimic bun aristocrației. În asemenea condiții un susținător înțelept al aristocrației se putea gîndi să evidențieze legătura dintre util și echitabil, așadar să arate că, pînă atunci fusese ocolit miezul problemei care, în aceste decenii, consta în primul rînd în existența unor ciocniri de interese (problema utilului) și că discuția asupra echitabilului e inseparabilă de discuția asupra intereselor sociale, deci a utilului.

Socrate, mergînd pe calea recunoașterii acestui fapt, a avut meritul, primul în Europa — în China, Confucius pricepuse aceasta cu cîteva decenii mai înainte — de a fi înțeles existența unui raport între ceea ce noi numim conștiința etică și cerințele izvorîte din existența socială. Dar atît. A rămas, firește, departe de teza determinantelor existențiale-sociale ale conținutului noțiunii de utilitate. Pentru el utilitatea este exclusiv de ordinul rațiunii abstracte.

Pe lîngă aceasta Socrate se străduiește să demonstreze că nu pot exista lucruri, principii care să fie utile fără a fi și drepte, dat fiind că utilul ca și justul nu pot fi în funcție de poziții personale trecătoare, de oarecare contingențe, că ele au un fundament absolut în natura conștiinței umane; că e destul ca această conștiință să fie temeinic cercetată după principiile științei, pentru ca utilul și justul să fie descoperite. Și dat fiind că toți oamenii sînt capabili să dobîndească știința, ei vor ajunge pe această cale, a

științei introspective, la soluții valabile. Acestea, avînd caracter științific, vor fi valabile *pentru toți*, astfel că în acest chip și întresfîșierea va înceta. După cum se vede, în timp ce, în vederea înlocuirii vechilor legi perimate și a instaurării unor legi bune, juste, democrații proclamau drept criteriu pe acela al interesului majorității cetățenilor, al opiniei lor despre util, Socrate cerea legi conforme cu principiul abstract al unei justiții unice, proprii naturii intime a omului și totodată general umană; discernabilă pe calea cunoașterii introspective, această justiție absolută avea să se dovedească — argumenta Socrate — și *absolut* utilă, deci utilă tuturor.

Socrate credea că izvorul divergențelor e de ordin gnoseologic, că un viguros apel la logică și învățătură avea să potolească conflictul. El socotea că oamenii nu se pot înțelege asupra echitabilului pentru că-l tratează separat de chestiunea utilului. Observînd dimpotrivă legătura, dată fiind — credea el — supremația logicului, va fi suficient să se recunoască legătura dintre util și just și atunci argumentele care vor defini în același timp binele suprem și suprema utilitate vor duce la liman, la obținerea unui consens unanim și deci la împăcare. Divergența asupra utilului există — gîndea Socrate — pentru că noțiunea de util nu a fost adusă la nivelul conștiinței, a dezbaterii raționale; că așadar, printr-un procedeu maieutic, analiza rațională va triumfa, ducînd spre concepția „justă", unică posibilă, asupra utilului, recunoscut a fi analog cu echitabilul.

5. Dar care este temeiul, general uman, al principiului echitabilului, al justeței? Virtutea, răspunde Socrate, adică acea trăsătură etică fundamentală a conștiinței umane ce se află, cel puțin în stare potențială, în fiecare om; ea dă temei comportării juste, comportare prin ea însăși necesar utilă; ca atare virtutea devine criteriul absolut al utilității, ea decide ce e util și ce nu. Știința virtuții devine ca atare știință a justiției, totodată a utilului, și absoarbe toată sfera gîndirii umane, inclusiv a celei social-politice. Mehring observă că Socrate căuta un pol fix în fluxul rapid al fenomenelor și că l-a găsit în virtutea întemeiată pe știință. Am preciza că, în primul rînd, Socrate căuta un

pol fix în fluxul ciocnirilor sociale. Cu acest corectiv ni se pare mai semnificativă caracterizarea pe care Mehring o dă gîndirii socratice: „principiul său conducător a fost reforma vieții morale, prin adevărata știință"[1].

Sofiștii — Protagoras sau Lycophron — proclamaseră un criteriu social obiectual al justiției, avînd în fond în vedere interesele obiectuale ale demos-ului. Ultimul sugera că dreptul derivă din nevoia pe care o simt oamenii de a conviețui în stat, din limitarea reciprocă impusă de această conviețuire[2]. Poziției acestora Socrate le opune afirmarea unui criteriu în esență etic, subiectiv, anume natura psihică originară a omului, avînd în vedere în fond nu un anumit grup social, ci întreaga societate liberă a cetății.

În această perioadă de lupte inițiate de democrați, soluția lui Socrate exercită o funcție inhibitoare asupra elanului militant antiaristocratic.

S-a afirmat că teza socratică e lipsită în totul de elemente de ordin obiectual, că Socrate ar analiza problema salvării morale a individului exclusiv prin confruntarea sa cu sine însuși. Este adevărat că Socrate meditează doar asupra conștiinței individuale. Dar, după cum în mod întemeiat observă Gomperz, Socrate pleacă de la constatări de ordin individual și trage apoi concluzii care angajează în fond morala socială, lucru posibil într-un moment în care — arată același autor — nu există distincție strictă între aceste două domenii ale vieții morale. Conștiința individuală — terenul de cercetare socratică — exprimă deci implicit și un element exterior subiectivității individuale, ceva legat de existența socială a oamenilor am spune noi, ceva universal, altminteri — în conformitate cu însăși gîndirea socratică — nici un fel de știință nu ar fi fost posibilă.

În mod neexplicitat se degajă astfel din cugetarea socratică o intuiție, poate o descoperire, cum crede Antonio Tovar, anume a faptului că „omul nu se naște liber, ci ata-

---

[1] Fr. Mehring, *Sokrates und die Philosophie des Selbstbewusstseins*, în „Gesammelte Schriften u. Aufsätze", Prag, vol. VI, p. 33.

[2] Aristotel, *Politica*, III, 5, 11.

şat de cetate, situat într-o istorie"[1]. Socialitatea care pentru sofişti se desprindea cu precădere din actul uman, social, finalizat ca atare, s-ar fi putut contura în mintea lui Socrate ca un *factum*, receptat de subiectivitatea umană.

E adevărat că, după Socrate, singura ştiinţă este aceea care se ocupă de conştiinţa omului, că deci pentru el ştiinţa se confundă cu ştiinţa eticii. Semnificaţia agnostică a acestei îngustări a obiectului ştiinţei a fost subliniată. Nu e însă mai puţin adevărat — şi e un fapt de seamă — că, în concepţia lui Socrate, etica devine o ştiinţă. Neîndoielnic, o ştiinţă a eticii în această epocă nu se putea naşte încă. Dar în lunga istorie de idei care a dus în cele din urmă la autentica ştiinţă a eticii, faptul că Socrate pune problema unei astfel de ştiinţe are o mare însemnătate pozitivă. Mai mult, el are meritul de a fi recomandat omului să-şi investigheze conştiinţa spre a descoperi acolo universalul, fondul moral general şi permanent care, tocmai pentru că e universal, poate deveni obiect al ştiinţei.

Dar, cum vedem, soluţia socratică la întrebările pe care le punea contemporanilor noul curs al vieţii sociale ateniene are în esenţă un caracter subiectivist.

6. În gîndirea socratică, un loc de seamă a ocupat problema conceptului. Acest lucru rezultă din întreaga noastră bibliografie socratică şi îl aflăm în mod explicit de la Aristotel, care arată că lui Socrate trebuie să-i atribuim „descoperirea a două principii: acela al inducţiei şi acela al definiţiei generale [conceptul]"[2].

Se înţelege că şi predecesorii lui Socrate au folosit concepte filosofice, dar le abordau în chip quasi-intuitiv, spontan, fără a dispune de o teorie a raportului dintre conceptul folosit şi multiplicitatea individualului concret şi fără a se putea deci gîndi la vreo regulă care să conducă spre elaborarea conceptelor. Altfel stau lucrurile cu Socrate. Convorbirea dintre acesta din urmă şi Euthydemos — redată

---

[1] A. Tovar, *Socrate, sa vie et son temps*, trad. Del Medico, Paris, Payot, 1954, p. 265.

[2] Aristotel, *Metafizica*, XIII, 4, 1078 b; I, 6, 987 b.

de Xenofon[1] — ne înfățișează contrastul dintre aceste două poziții. Noțiunea de just e folosită și de unul și de altul, dar Euthydemos se vădește a nu fi studiat raportul dintre conceptul de just și diferitele cazuri individuale de practicare a justiției, spre a putea să dea pe această cale o definiție justului. Tot așa, adăugăm noi, filosofii dinaintea lui Socrate foloseau concepte, ca cele de principiu, mișcare, contrarietate, armonie etc., fără a-și fi pus problema să le definească sfera sau conținutul. Socrate trece, dimpotrivă, la o asemenea cercetare. El examinează mai multe serii de acțiuni care sînt în mod direct juste, precum și altele ce se opun minciunii, înșelătoriei, aservirii[2]; apoi trece la alte serii de acțiuni care sînt aparent injuste, apărînd ca acte de minciună, înșelătorie sau aservire, dar care sînt juste în raport cu obiectivul final urmărit prin săvîrșirea lor. Xenofon redă în mod vădit doar o parte a procesului logic în care se angaja Socrate. Folosind și unele texte platoniciene analoge cu textul xenofontic (de pildă cel din *Statul*, I, 330 C sq.) ne putem da seama de firul gîndirii socratice.

El constă din cercetarea, sub aspectul justului, a unei serii de cazuri particulare, din înlăturarea a ceea ce în aceste cazuri apare neesențial în raport cu justul (în unele cazuri, aparențe înșelătoare), din reținerea a ceea ce aceste cazuri au toate între ele comun și esențial ca just. Socrate se ridică astfel la o anumită definiție a justului, care e presupusă a cuprinde toate cazurile de acțiune justă. În acest fel, el pornește de la recunoașterea și delimitarea existenței, în acțiuni, a unui anumit universal, independent de subiectul care le cercetează, trece mai departe la stabilirea faptului că acest general poate deveni obiect al cercetării, al științei și că se exprimă într-o formă logică, conceptul. El schițează pînă la un punct procedura de trecere de la cazurile individuale la statornicirea universalului, adică procedura inductivă.

---

[1] X e n o f o n, *Amintiri*, IV, 2.

[2] Am modificat puțin aici, în mod deliberat, termenii dialogului dintre Socrate și Euthydemos, spre a-i putea mai bine valorifica conținutul lui logic în legătură cu tema pe care o expunem.

În acest context, Socrate dă o definiție a operației dialectice (διαλέγεσται), „deliberarea în comun în vederea distribuirii lucrurilor în raport cu genurile lor", spre a se ajunge la definiții corecte și, prin acestea, la cunoaștere, cu scopul unei guvernări mai bune a acțiunii. Referitor la acest text, A. I. Voelke observă că operația considerată de Socrate — în speță e vorba de genurile Bine și Rău — nu se epuizează prin discuție, ci prin *actul practic* în care se transpune rezultatul dezbaterii. Deși distincte, deliberarea și acțiunea apar inseparabile în concepția lui Socrate[1]. Adăugăm că, pe de altă parte, Socrate observă că, spre a face inducția deplin eficace sub raport logic, e necesară nu doar conturarea universalului, dar și delimitarea lui de alte universale, ceea ce implică și calea „în jos", cum va spune Platon, adică un act de ordin deductiv.

Cercetarea mai departe a analizei socratice ne dezvăluie două particularități care exprimă specificul subiectivist al gîndirii socratice: *a.* Socrate nu se ocupa de universalul din lumea individualelor fizice din natură, ci exclusiv de acela din acțiunile omului, privite sub aspectul lor etic; planul său de cercetare este deci exclusiv acela al subiectivității, al comportării morale a omului; *b.* Se constată că, în fond, în exemplul de mai sus, punctul de plecare este definiția justului, că întotdeauna Socrate ia ca punct de plecare o anumită definiție, că așadar avem de-a face cu deducții. Nu discutăm aici problema raportului dintre deducție și inducție. S-ar putea arăta cu temei că ele mai întotdeauna se întrepătrund și că nu pot fi în fond separate în mod absolut. Nu se poate nega însă existența în cele de mai sus a unui moment inductiv; nu se poate nega că momentul inductiv e cel care-l preocupă pe filosof și că pe acesta îl analizează. Probabil că tocmai aceasta a dorit să releve și Aristotel; *c.* Conceptul menționat apare ca un dat, existent în conștiință înaintea oricărei experiențe. Ar fi un dat originar, *a priori*, în raport cu care se va con-

---

[1] A. I. Voelke, *Dialectique et choix dans la pensée socratique*, în „La Dialectique — Actes du XIV-e congrès des sociétés de philos. de langue française", Paris, P.U.F., 1969, p. 54.

tura universalul obiectual (obiectualul e aici ansamblul actelor morale). Este o răsturnare subiectivistă. Dar recunoașterea și definirea universalului ca atare ca și a însemnătății lui pentru știință, studiul conceptului, stabilirea existenței unui raport între concept și universal, folosirea, chiar defectuoasă, a inducției rămîn valori teoretice, independent de faptul că Socrate avea în vedere doar domeniul, subiectiv, al moralității, și independent de concepția sa idealistă asupra raportului dintre gîndire și realitatea obiectuală. Gîndirea socratică, ca orice gîndire filosofică autentică, nu era o manifestare izolată și accidentală, ci, printr-o serie de elemente, o treaptă în dezvoltarea generală istorică a filosofiei grecești. În procesul ulterior de dezvoltare, avea să fie destul ca o critică adecvată să desprindă aceste cuceriri filosofice de balastul lor idealist, pentru ca ele să-și manifeste întreaga lor vitalitate și eficacitate teoretică.

Cum spuneam, principiile și categoriile filosofice cu care filosofii operaseră pînă atunci, fuseseră elaborate spontan. Cunoașterea filosofică nu putea însă merge mai departe în cadrul spontaneității, ea nu putea să progreseze fără să determine reguli logice de elaborare a categoriilor și, cu ajutorul acestora, a principiilor teoretice. Ea avea nevoie de reguli cu ajutorul cărora să poată fi deosebite între ele conceptele bine elaborate de cele false și statornicite normele științifice de exprimare a realului în gîndire. Or, primul care a atras atenția asupra faptului că în acest domeniu e vorba de o știință și care a formulat unele din teoremele ei fundamentale, primul care, în strînsă legătură cu aceasta, a descoperit însemnătatea metodei în știință a fost Socrate. Dar înfăptuind aceasta, Socrate a făcut-o în cadrul subiectivismului. Platon a dat metodei socratice aplicații ontologice, în cadrul caracterului obiectual al idealismului său. Iar Aristotel a răsturnat raportul idealist, socratico-platonician, între concepte și individualul material concret, a recunoscut primordialitatea acestuia din urmă și a restituit astfel atît universalului socratic, cît și conceptului semnificația lor deplin autentică. „În zadar — scrie Boutroux — Socrate se închisese scrupulos în studiul treburilor umane.

Fecunditatea metodei sale în această materie... a făcut ca ca să se arate aplicabilă tuturor lucrurilor, chiar fizice..."[1].

7. Aşadar tezele socratice asupra conceptului şi inducţiei, preluate critic, devin etape indispensabile în istoria maturizării cunoaşterii filosofice.

Nu este însă mai puţin adevărat că aplicarea acestor principii în lumea fizică se izbea de dificultăţi. Folosirea procedurii inductive în domeniul lumii fizice presupune posibilitatea enunţării prealabile a unor judecăţi bine fondate asupra obiectelor dintr-însa; aceasta presupune un minim de cunoştinţe ştiinţifice asupra calităţilor fizice, chimice, biologice ale lucrurilor, ceea ce subînţelege existenţa prealabilă a unor mijloace tehnice minime pentru obţinerea de determinaţii cantitative; subînţelege existenţa unei metode şi a unor mijloace experimentale. Toate acestea cer la rîndul lor existenţa unei anumite colaborări între tehnicieni, experimentatori şi savanţi, cer deci un mediu social adecvat, mediu pe care cadrul relaţiilor sclavagiste nu avea cum să-l ofere. Chiar dacă, în cele două secole care au urmat după moartea lui Socrate, aveau să fie înregistrate progrese relevabile în domeniul observaţiei şi al cunoaşterii lumii concrete, sîntem totuşi aici în faţa unui caracter-limită, propriu întregii antichităţi, un plafon pe care lumea sclavagistă nu-l va depăşi.

Ceva mai tîrziu Aristotel, folosind un tezaur faptic concret mai bogat decît cel ce se aflase la dispoziţia lui Socrate se va angaja, în limitele dificultăţilor semnalate, spre concretul ontologic, va înfrunta obstacolele cu rezultate deloc neglijabile.

În gîndirea lui Socrate se reflectă sărăcia cunoştinţelor lumii sale; el a „dibuit" caracterul vag, neelaborat al noţiunilor care se refereau la realitatea naturală înconjurătoare. Atunci cînd critică teza anaxagorică după care soarele ar fi o piatră incandescentă, argumentele sale sînt atît de naive[2], încît nu putem să nu meditām asupra puţinătăţii

[1] E. Boutroux, *op. cit.*, p. 90.
[2] Xenofon, *Amintiri*, IV, 7.

cunoştinţelor epocii sale în privinţa proprietăţilor fizice ale lucrurilor. Pe un asemenea material era greu de folosit inducţia şi de elaborat concepte. Exista desigur practica producţiei, dar era tînără încă. Mai exista însă un domeniu în care nu e nevoie de determinări cantitative sau de aparataj tehnic, un domeniu unde practica vieţii, chiar săracă, e suficientă: domeniul faptelor morale. Socrate era poate la fel de departe de a înţelege fundamentul lor, ca şi pe acela al lumii fizice. Numai că, în primul caz, el, chiar izolîndu-se iluzoriu în lumea subiectivităţii, putea opera mai departe, în timp ce în celălalt domeniu, fizical, falsa înţelegere crea imense dificultăţi.

Resimţită fiind goliciunea şi caracterul abstract, vag al conceptelor folosite de filosofia timpului, alternativa gnoseologică era: fie o expediţie logică programată materialist în acea „terra incognita" a ontologicului, lucru pe care avea să-l facă Aristotel, asumîndu-şi riscurile corespunzătoare; fie o rămînere în domeniul subiectivităţii, unde cercetarea urma să se mişte pe un teren mai familiar şi mai sigur, faţă de gradul dat de dezvoltare a ştiinţei, deşi incomparabil mai îngust şi putînd înlesni angajarea idealistă. Dar o atare angajare nu avea caracter necesar. Socrate a fost idealist, dar dacă urmărim cercetarea întreprinsă de el în domeniul conştiinţei în vederea formulării unor concluzii referitoare la problemele conceptului şi inducţiei, constatăm că se desfăşoară în legătură cu altă problemă decît aceea a raportului dintre conştiinţă şi natură. Socrate se ocupă de problema raportului dintre universal şi individual. Or, concluziile sale asupra metodei de urmat în vederea desprinderii universalului din faptele eticii individuale şi a exprimării lui în noţiuni etice prezintă trăsăturile pozitive menţionate, independent de idealismul său în problema raportului dintre conştiinţă şi natură, ori în problema experienţei. În principiu, desprinderea concluziilor logice la care a ajuns aici Socrate ar fi putut fi obţinută atît de un idealist cît şi de un materialist. În procesul raţional care conduce spre elaborarea principiilor sale referitoare la concept şi inducţie, răspunsul său idealist la problema fundamentală a filosofiei pur şi simplu

nu acţionează. Idealismul său acţionează atunci cînd izolează pe om de natură, cînd ia ca punct de plecare datul *a priori* asupra justului, precum şi în concluziile sale gnoseologice generale. Idealismul intervine aşadar fie înaintea definirii mecanismului logic studiat, fie dincolo de această definire, aşadar fie înaintea, fie în urma acelui proces raţional care ne-a indicat concluziile pozitive. Prin urmare, concluziile pozitive nu au fost dobîndite de Socrate ca efect al idealismului său.

În epoca lui Socrate, domeniul subiectivităţii oferea un teren mai sigur pentru cercetarea teoretică mai minuţioasă[1]. Se poate presupune că în alt domeniu nu s-ar fi putut obţine succesul pe care l-a obţinut Socrate mişcîndu-se pe acest teren, că aşadar ancorarea, *atunci*, a progresiunii filosofice în acest perimetru a constituit în anumită măsură o necesitate istorică.

Idealismul socratic a fost calea care l-a împins pe Socrate spre domeniul subiectiv dar acesta ne apare ca o împrejurare nu necesară, ci accidentală, în timp ce concluziile ştiinţifice enunţate de Socrate, mişcîndu-se în acest domeniu, se impun cu necesitate şi independent de calea urmată.

Avantajul gnoseologic sus-menţionat al domeniului subiectiv operează doar în condiţii istorice timpurii, cînd investigaţia experimentală a naturii este abia la începuturile ei. Acest avantaj evocă tinereţea *istorică* a cugetătorului care o practică.

8. Filosoful presocratic dormitase în univocitatea calitativă subiect-obiect. Odată cu Socrate, conştiinţa filosofică iese din „existenţa [univocă] în care fusese cufundată" — după expresia lui Paul Schütz[2] — spre a se diferenţia într-o nouă calitate, aceea de conştiinţă de sine, de individ. „Cunoaşterea de sine însuşi" preconizată de către Socrate este cheia teoretică a desferecării drumului de acces către ceea ce fusese pînă atunci un tărîm străin: subiectivitatea logică, etico-politică şi formativă a omului. Noţiunea de „sine" e la Socrate armată teologic dar într-un cadru echi-

[1] Vd. în acest sens şi A. Tovar, *op. cit.*, p. 144.
[2] P. Schütz, *Ödipus wider Sokrates*, în „Antaios", II, 1961, p. 261.

voc. Strîmtează ea omul ori îl preamărește? Zeitatea e făuritoare de Univers, e geloasă de tainele lui, dar l-a întocmit *pentru om* și prosperitatea lui. Un raport teologic om-zeu care, de la polul opus, vine să întîlnească semnificația aforismului acelui ateu contemporan care e Protagoras („omul, măsură a tuturor lucrurilor"): antropocentrismul.

Virtutea umană spre care se îndreaptă perseverent atenția socratică este, potrivit accepțiunii de atunci a termenului de ἀρετή *(aretè)*, ansamblul notelor cuprinse în nou descoperita calitate, umanul, altfel spus esența acestuia. Calitatea constă în putința, universal și esențial umană, de a-și însuși „știința" Binelui, îngemănat cu Frumosul, și tehnica (logica) Adevărului. Etica, „știință a Virtuții", se instituie ca instrument de promovare a esenței omului. În disputa *physis-nòmos*, filosoful conservator se afirmă adept al principiului *naturii*, dar uneori într-un chip neașteptat: dacă divina, adică dreapta natură e destinată omului, atunci principiul *physis* poate conduce către identificarea conservatismului cu reformismul. Atitudinea anti-*nòmos* poate să constea nu doar în respingerea unei legislații *noi*, ci și în denunțarea unor norme și obiceiuri *vechi* care au contravenit naturii, nedreptățind pe om. Iată-l pe Socrate, spre pildă în chestiunea aprecierii femeii, afirmînd că „de la natură" sexele sînt egale între ele, dar că „legea și obiceiul" au instituit condiția socială inferioară a femeii[1].

Am văzut ce au dat sofiștii în domeniul teoriei limbajului. Socrate, receptor contemporan cu ei al semnalelor exigente pe care le lansează momentul istoric, atribuie comunicării vii capacitatea de a înmagazina energii, poate subapreciate de ceilalți, de vreme ce, spre deosebire de ei, nu scrie nimic și crede că-și va putea împlini misiunea doar oral. Există o forță magică a limbajului, iar cel ce știe despre ea va socoti că semnul lingvistic scris nu este un vehicul atît de adecvat ca cel oral, spre a o transmite. Lim-

[1] Vd. și Robert Flacelière, *À propos du Banquet de Xénophon*, în „Rev. des études grecques", LXXIV, nr. 349–350/1961, p. 109.

bajul dialogului verbal, prin „vraja magică" ce o exercită, liberează sufletul interlocutorului de „stupoarea aporetică" în care îl cufundă reflexia asupra lumii, purifică, „tămăduieşte", cum spune N. Grimaldi[1]. Acesta vorbeşte aici de „şamanism socratic" şi izolează astfel, ni se pare, o notă a cugetării lui Socrate de ansamblul viziunii acestuia asupra omului. Forţa „magică", purificatoare a cuvîntului nu va fi ţinut, potrivit gîndirii Socratice, atît de mult de fluidele misterice implicate în conceptul de şamanism, cît mai ales, credem, de capacitatea maieutică a vorbirii, de funcţia ei singulară de a spulbera ignoranţa şi confuzia, de a convinge, de a restitui omului conştiinţa virtuţii sale, aşa cum a fost descrisă mai sus ; limbajul oral, ca sevă vitală a acesteia, constituţională şi genetică.

9. Chestiunea vocaţiei sociale a gîndirii socratice nu e simplă. Istoriografia ne oferă un întreg evantai de soluţii, de la Zeller care vede în Socrate un ireductibil adversar al democraţilor, pînă la Viktor Stern care contestă antidemocratismul lui Socrate şi merge pînă la a vedea în el un profet al umanismului antisclavagist, un „ideolog al unor vremi viitoare"[2].

Spiritul unora din soluţiile teoretice propuse de Socrate, examinate mai sus, mărturiseau funcţia lor socială conservatoare. O serie de date de care dispunem confirmă convingerile politice proaristocratice ale lui Socrate. El era adept declarat al „vechilor rînduieli politice" pe care le considera mai înţelepte, mai pioase şi ca atare mai luminate. Dimpotrivă, despre ideea pe care contemporanii şi-o făceau asupra democraţiei avea o părere proastă, crezînd că e confuză, contradictorie şi cu desăvîrşire sterilă, după cum rezultă din convorbirea dintre Socrate şi Euthydemos. Principiul desemnării în funcţii publice prin tragere la sorţi, revendicat de democraţia ateniană, era condamnat. Apărător militant al ideii de ordine publică, al legii care garantează această ordine, el crede că ordinea în stat este

---

[1] Nicolas Grimaldi, *Le shamanisme socratique*, in „Rev. de Métaph. et de Mor.", 4, 1968, p. 409.

[2] Viktor Stern, *Über Sokrates*, in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Berlin, nr. 3/1955, p. 303.

de drept divin și că respectul legii este asigurat de regimurile aristocratice, de unde rezulta că numai un regim aristocratic putea garanta împlinirea legii divine. Probabil că această poziție a lui Socrate a preocupat cel mai mult pe cei ce au determinat condamnarea lui în procesul din 399, proces odios, fără îndoială, dar explicabil din punctul de vedere al apărării statului democratic[1].

Aceasta nu însemna că Socrate era un admirator fără rezerve al vechiului regim. Dacă nu ne însușim punctul de vedere al lui Viktor Stern, nu putem trece cu vederea unele din argumentele sale, la care se adaugă și altele.

Deși milita pentru vechiul sistem aristocratic de conducere, totuși, spune Xenofon, „Socrate spunea că nulitățile... trebuie combătute cu toate mijloacele ... chiar dacă provin dintre bogați". Așadar Socrate ar fi dorit ca însușirile personale de ordin intelectual și moral să fie neapărat avute în vedere la desemnarea în funcții publice, considerînd prin urmare, în această chestiune, originea aristocratică, drept condiție necesară dar nu suficientă. El spera că statul aristocratic va putea fi reformat în așa fel încît să asigure fericirea pentru toți. În acest scop el cerea nobililor să renunțe la lux și aroganță, iar celor mulți *să învețe*, spre a contribui astfel după puterile lor la viața publică. S. Laufer constată că disputa aristocratism-democratism se referea la chestiunea puterii politice și nu la chestiuni economice[2]. Proaristocratismul pe care-l profesa Socrate nu era o pledoarie pentru înavuțire, după cum democratismul nu însemna luptă contra sărăciei. Convins că oamenii plébei sînt capabili de așa ceva, Socrate a militat cu căldură în favoarea ideii luminoase că oricine poate să-și însușească știința, că astfel drumul virtuții e deschis oricui, chiar și celor mai simpli, către care el își îndrepta cu preferință strădaniile, ca unii care aveau cea mai mare

[1] Gomperz demonstrează (*op. cit.*, vol. II, p. 113 și urm.) faptul că procesul era de fapt un proces de autoapărare a statului atenian împotriva propagandei lui Socrate. Trebuie adăugat că era vorba de apărarea statului *democratic*.

[2] S. Laufer, *Die Demokratie als Herrschaft des Volkes*, Al 5-lea Congres FIEC, Bonn, 1—6 sept. 1969, passim.

nevoie de învățătură. Se pare chiar că încerca să convingă pe aristocrați că practicarea unui meșteșug, departe de a fi rușinoasă, înnobilează pe om, sperînd astfel să determine aruncarea unei punți peste abisul ce separa cele două tabere politice aflate în luptă.

În fond, observă Von Fritz, spre deosebire de Platon care voia să înceapă cu modificarea instituțiilor de stat, Socrate credea că poate obține în mod nemijlocit ameliorarea omului — în orice regim, chiar și în acela, nefast, al democrației[1] — prin exemplul personal și puterea de persuasiune a cuvîntului.

Totul pledează pentru ideea că Socrate, îndurerat și alarmat de cruzimea luptelor politice, a dorit o reconciliere între cele două tabere și, plecînd de la principiul că utilitatea ca și adevărul nu pot fi decît de un singur fel, a chemat grupurile ostile să se înțeleagă asupra unei legislații unice, bună pentru toți și ascultată de toți ; i-a chemat să-și dea seama că „buna înțelegere între cetățeni este avutul suprem al cetății". El spera totodată că înțelegerea va putea fi dobîndită în spiritul unui aristocratism înnoit. Poate că de aceea Socrate, deși propagandist în favoarea concepției politice aristocratice, nu a aderat în mod efectiv la partidul aristocratic.

Socrate a încercat un compromis care trebuia, în concepția lui, să favorizeze aristocrația. El a încercat să salveze instituțiile aristocratice, adaptîndu-le unor împrejurări social-economice schimbate. Cum se întîmplă însă de obicei în asemenea situații, el n-a izbutit să mulțumească nici una din cele două tabere. Guvernul aristocratic al „Celor Treizeci" i-a interzis să profeseze, iar democrația l-a condamnat la moarte. Acest gînditor, atît de profund, este irealist pe planul vieții practico-politice. Herald al virtuții, se înconjoară de oameni dubioși ca Alcibiade și Critias ; apostol al împăcării, se ceartă cu aproape toată lumea ; bigot, atrage asupra lui neîncrederea bigoților ; fanatic legalist, dă impresia că e certat cu legea ; spirit critic, moare

[1] K. von Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. 13, 46.

în numele dogmatismului cetăţenesc; şi, mai presus de orice, autor al unei utopice formule politice, nu are precauţia de care avea să dea dovadă elevul său şi alt mare utopist al Atenei, Platon, şi să încerce aiurea realizarea planurilor sale, ci rămîne pe loc, plătindu-şi imprudenţa cu viaţa.

***

Ajuns la treapta ce-i urmează lui Socrate, studiul nostru se opreşte într-un moment cînd epoca filosofică despre care e vorba, departe de a se încheia, îşi continuă ascensiunea logică spre culmile Academiei şi Lyceului. Ar fi neadecvate, aşadar, orice alte concluzii decît acelea ce constată continuarea fluxului către acea supremă tensiune intelectuală platonico-aristotelică, în care valorile etapei clasice, ale ansamblului cugetării filosofice greceşti vor cunoaşte maxima amplitudine şi productivitate.

Am inclus în prezentul studiu istoric părţi, modificate, din articolul pe care l-am publicat în revista „Cercetări filosofice", 6-1960 (despre Democrit).

TEXTE



LISTĂ DE ABREVIERI

AJA	„American Journal of Archaeology"
BCHell.	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
DK	Diels-Kranz
FOA	*Filozofia Orientului Antic*, Ion Banu, București, Editura științifică, 1967
FGrHist.	*Fragmente der Griechischen Historiker*, Jakoby
FHG	*Fragmenta Historicorum Graecorum*, Müller
FTGr	*Fragmenta Tragicorum Graecorum*, Nauck
IG	*Inscriptiones Grecae*
PPh.	*Presocratic Philosophy*, G.S. Kirk — J.E. Raven.
RE	*Real Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Pauly-Wissowa.
REG	„Revue des Études Grecques"
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta*, Arnim.
Vors.	*Die Vorsokratiker*, W. Capelle, Akademie-Verlag, Berlin. 2. Aufl., 1961

SECŢIUNEA I

SEMNIFICAŢII ÎN TEXTELE ÎNCEPUTURILOR



CUPRINS

POEZIA EPICĂ, GENEALOGICĂ ŞI DIDACTICĂ

LIRICI AI SECOLULUI VII

POEZIA EPICĂ, GENEALOGICĂ ȘI DIDACTICĂ

HOMER

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Spre deosebire de epoca modernă (sec. XVIII–XIX) în antichitate nimeni nu s-a îndoit vreodată despre existența persoanei fizice a lui Homer. Biografiile tîrzii care circulau la începutul erei noastre, deși cuprind date sporadice și fictive, lipsite de trăsături individuale, mulțumindu-se să tipizeze aspecte din viața rapsozilor, îl înfățișează fără excepție pe Homer ca pe un poet-rapsod orb, care străbătea ținuturile Greciei asiatice, poposind uneori și în insule. Locul în care cele mai numeroase variante ale tradiției susțin că s-a născut este Smyrna, colonie a cetății Kyme. O referință prețioasă despre activitatea poetului în insula Chios se află în *Imnul* închinat lui Apollon din Delos, pasaj citat și de Tucidide (III, 104), de autenticitate incontestabilă. Insula i-a închinat dealtfel un altar al cărui slujitori, „homerizii", au întemeiat o vestită școală de recitatori ai epopeilor „homerice".

Opera sa, *Iliada* și *Odiseea* în primul rînd, constituie un monument literar de o valoare unică în istoria literaturii universale. Epopeile homerice oglindesc cu uimitoare fidelitate concepțiile despre Univers și om ale contemporanilor poetului, exprimate în imagini artistice de o mare plasticitate, care reflectă puternicele impresii la care era supus creatorul de poeme epice inspirate din tezaurul de povestiri și mituri databile în primele secole ale mileniului I î.e.n.

HOMER*

Cosmologie, „geografie” şi geologie homerică

Imaginea Universului

Fr. 1

[Hefaistos, împodobind scutul destinat lui Ahile:]
La început făureşte pămîntul şi cerul şi marea,
Soarele-n veci călător şi luna rotată şi plină,
Stelele toate, ale cerului zodii şi mîndra-i cunună,
Cloşca cu puii, pe urmă Hiadele şi Orionul
Cel luminos, ba şi Ursa, ce-i zice şi Carul cel mare,
Care, ochind Orionul, pe loc în văzduh se roteşte,
Singurul care nu scapătă-n apele lui Okeanos[1]

Iliada XVIII, 472—478

Oceanul din jurul pămîntului

Fr. 2

[Vorbeşte Hera:]
Pîn'la hotarul pămîntului vreau să mă duc spre vederea
Lui Okeanos, al zeilor tată[2], şi-a mamei lor Tethys[3].
. . . . Zeus pe tatăl său Cronos
L-a repezit sub pămînt şi sub mare pe lumea cealaltă[4].

Iliada XIV, 195—199

* Traducerile din Homer sînt preluate din volumele *Iliada* şi *Odiseea*, traducere de G. Murnu, Bucureşti, E.L.U., 1967 şi Editura Univers, 1971.

Fr. 3

[Hefaistos]
Zeul pe margini la scut ca chenar mai închipuie rîul
Mare, grozav, Oceanul, noian care-ncinge pămîntul.

Iliada XVIII, 594–595

Tartarul subpămîntean

Fr. 4

[Amenințarea lui Zeus către zeii ce i-ar nesocoti porunca:]
...îl apuc și-i dau drumul în bezna Tartarului negru,
Colo departe sub glie-n prăpastia cea mai afundă,
Temnița oarbă cu poarta de fier și cu pragul de-aramă[5]
Jos pe sub lumea cealaltă pe cît pe sub cer e pămîntul[6].

Iliada VIII, 13–16

Apele subpămîntene

Fr. 5

... Dar nu-i chip
Luptă cu Zeus să duci, că nu-i stă-mpotrivă nici rîul
Domn Aheloos, nici rîul cel mare, puternic, Oceanul,
Vajnic noian fără fund, din care vin apele toate,
Marea, tot felul de rîuri și puțuri adînci și izvoare[7].

Iliada XXI, 193–197

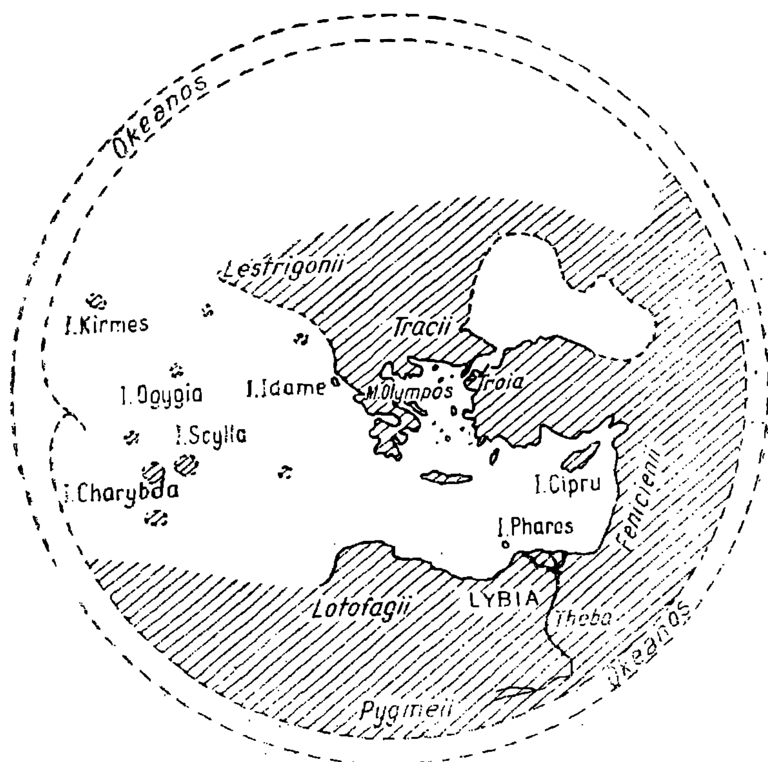
Hades-ul nu trebuie văzut de muritori

Fr. 6

Tremură Pluton în iad, al umbrelor Domn[8], și de spaimă
Țipă și sare din tron ca nu cumva zeul Cutremur[9]
Cu zguduirea-i de sus deasupra-i să crape pămîntul

Și pămîntenii și zeii să-i vază cu ochii lăcașul
Muced și negru ...

Iliada **XX**. 60–64



„Geografia" lui Homer

„Geografia" homerică

Fr. 7

Trimis vei fi de zei la capul lumii,
Pe cîmpii Elizèi, pe unde șade

Bălanul Radamantis[10], unde omul
Trăieşte mai ferice, că nu-i ploaie
Şi nici ninsoare, nu-i nici iarnă lungă,
Ci pururea suflare lină-adie
Din Ocean şi îi mîngîie pe oameni[11].

Odiseea IV, 749–755

Fr. 8

[Vorbeşte Odiseu:]
...Ajunserăm la capătul de ape
Pe-afundul Ocean, unde-i cetatea
Poporului cimerian, de-a pururi
Învăluit în ceaţă şi-ntuneric,
Că-n veci nu-l vede luminosul soare,
Cînd el spre cerul înstelat se suie
Şi spre pămînt la vale se coboară,
Ci beznă urgisită cotropeşte
Pe bieţii muritori[12].

Odiseea XI, 17–25

Tema destinului

Fr. 9

[Hector către Andromaca:]
...„Sufletul nu-ţi amărî fără cumpăt, sărmană femeie.
Nimenea, dacă nu-i scris, viaţa nu-mi poate răpune;
Doar e ştiut, de ursită nu poate să scape nici unul[13],
Fie voinic ori mişel, odată ce-n lume se naşte".

Iliada VI, 481–484

Fr. 10

[Ahile] ...Ştia el că-i fuse
Scris ca să cadă-n război, dar totuşi plecase la Troia,
Pentru c-adesea bătrînul său tată-l[14] vestise zicîndu-i,

Dacă rămîne pe-acasă, muri-va de-o boală haină;
Dacă el pleacă-n corăbii, ucis o să fie la Troia.

Iliada XIII, 643–647

Fr. 11

[Odiseu]
Oprind-o și struniindu-i gura-i zise:
...„Taci, doică, și te bucură în tine,
Dar nu mai chiui, că nu-i a bine
Să te mîndrești cu moartea unor oameni.
Că lor le puse capăt doar ursita
Ce-a fost de sus și-a lor nelegiuire"[15].

Odiseea XXII, 498–503

Negarea necesității ordinei naturale

Fr. 12

...Hera, zeiță-nchinată, dădu într-aceea poruncă
Neostenitului soare mai iute-n Ocean să apuie.

Iliada XVIII, 230–231

Fr. 13

Iar Agamemnon, în mijlocul lor, începu să se roage:
...Zeus prea-nalte, slăvite de sus, din senin și din nouri,
Soarele nu-l asfinți și nu grăbi noaptea să vie

Iliada II, 406–408

Fr. 14

[Vorbește Zeus:]
Dacă din cer atîrna-veți un lanț cu belciuge de aur
Și vă veți prinde de el împreună, voi zei și zeițe,

Nu veți putea din Olimp să trageți la vale pe Zeus,
Sfetnicul vostru mai-nalt, oricît v-ar fi cazna de multă.
Dar dacă lanțul l-oi trage spre mine și eu cu-nadinsul,
Repede am să vă salt spre cer cu pămîntul, cu marea,
Și am să leg dup-aceea de piscul Olimpului lanțul,
Jur împrejur și în slăvi au să spînzure toate-ale lumii[16].

Iliada VIII, 19–26

Fr. 15

[Athena]... lunga noapte
Opri la capăt și ținu sub apă
În Ocean pe zîna dimineții[17]
În aur întronată:

Odiseea XXIII, 304–309

Divinitatea. Raporturi cu omul

Fr. 16

[Vorbește Phoinix:]
Te-am înfiat să mă aperi cîndva la vreo cumpănă mare.
Deci domolește-ți a ta semeție. Nu trebuie, Ahile,
Fără-ndurare să fii. Se împacă la urmă și zeii
Care-s mai vrednici, mai mari și mai tari decît noi muritorii[18],
Doar și pe ei cu prinoase, cu dulci juruinți, cu arsura
Jertfelor și cu stropitul de paos i-apropie oricine,
Dacă se roagă de ei, cînd cade-n greșeli și-n păcate[19].

Iliada IX, 490–496

Fr. 17

[Vorbește Menelaos:]
Zeus Părinte, se crede că-ntreci cu a ta-nțelepciune
Oameni și zei, dar eu văd nedreptatea venind de la tine[20].

Iliada XIII, 610–611

Zeul solicitat să dea semne favorabile

Fr. 18

[Priam], cu ochii spre cer, își îndreaptă rugarea și zice:
...,,Zeus părinte, prea-nalte, slăvite stăpîn de pe Ida,
Fă să mă-ntîmpine Ahile cu prietenie și milă.
Scoate-mi în cale semn bun de la pasărea cea mai iubită
Și mai puternic-a ta zburătoare, să-mi iasă pe dreapta.
Însumi cu ochii s-o văd și așa, bizuindu-mă-n piază
Mai cu nădejde prin oastea dușmană să merg la corăbii".

Iliada XXIV, 300—306

Zeii nu pot înfrînge soarta

Fr. 19

...Ci-i drept că nici chiar zeii
Nu pot scuti de moartea cea firească
Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară
Neîndurata soartă, mîna morții[21].

Odiseea III, 325—328

Atitudini față de zei

Fr. 20

[Spuse Menelaos:]
...Așa-mi vorbi[22], și eu zisei din parte-mi:
...,,Arată-mi mie cum să pun eu mîna
Pe zeul cel bătrîn[23], că poate dînsul
De mine s-ar feri și-i anevoie
Un om pe-un zeu să biruie vreodată".

Odiseea IV, 532—535

Fr. 21

[Văcarul, către Odiseu:]
...,,Noroc străine taică! Fie barem

De-acum să-ţi meargă bine, c-azi te-apasă
Necazuri multe. Doamne, tată, Joe,
Nu-i altul între zei mai crud ca tine.
Tu nu te-nduri de oameni şi eşti totuşi
Părinte-al lor[24].

Odiseea XX, 255–260

Restrişte şi pedeapsă

Fr. 22

[Omul]
Nu crede el c-are să dea vreodată
De rău pînă ce zeii-i dau norocul
Să-i meargă toate-n plin şi-i pot genunchii.
Iar cînd trimit răstrişti asupra-i zeii,
Le rabdă el[25] pe vrute, pe nevrute,
Căci mintea-i se tot schimbă după ziua
Ce-o luminează Cel de sus.

Odiseea XVIII, 175–181

Soarta „sufletului" după moarte

Fr. 23

[Hector]
Zice şi-ndată-l cuprinde pe el întunericul morţii,
Sufletu-i din mădulare spre Iad[26] îşi ia zborul bocindu-şi
Nenorocirea; pieri doar în floare şi-n toiul puterii.

Iliada XXII, 361–363

Fr. 24

[Ahile]
Cum aţipi mai tîrziu şi somnul, topindu-i necazul,
Dulce-l cuprinse pe el, că dalbele lui mădulare
Prea-şi obosise gonind după Hector 'naintea cetăţii,
Iată-i s-apropie sufletul, bietul prieten Patroclu,

Însuşi leit după stat, după faţa cu ochii cei mîndri
Şi după glas, după port[27]. La creştet îi stete şi-i zise:
. . . „Dormi şi de mine uitat-ai cu totul, Ahile? Eu nu sînt
Printre cei vii, ci sînt mort şi-i păcat că de mine nu-ţi pasă.
Pune-mă-n groapă curînd[28], ca aşa să pot trece pe poarta
Iadului, Umbrele morţilor, dusele suflete, acolo
Calca mi-aţin peste rîu şi-ncă nu mă primesc între ele;
De-asta zadarnic mă vîntur la poartă pe lumea cealaltă,
Mîna-ţi întinde-mi s-o strîng. Vai mie, de-acolo, din noapte
Nu mai vin eu înapoi dacă trupul pe rug îmi veţi arde,
N-o să mai stăm împreună noi vii ca prieteni deoparte
Sfat între noi sfătuind, că moarte cumplită pe mine
M-a înghiţit după cum de la naştere-mi fuse osînda"[29].

Iliada XXIII, 62–78

Fr. 25

[Anticleia către Odiseu:]
. . . „Vai, fătul meu, tu, cel mai neferice
Din muritori! Crăiasa morţii, fiica
Lui Joe, nu te-nşală, că doar asta
I-a oamenilor stare după moarte,
Căci oasele şi carnea se destramă
Şi praf s-alege ea topită-n focul
Puternic arzător, de cum se duce
Din oase albe viaţa, şi ca visul
Se-naripează sufletul şi zboară"

Odiseea XI, 280–288

Medicină mito-magică sau laică

Fr. 26

. . . Cît mai ţinu bătălia la ziduri, departe de vase,
La Evripilos în cort Patroclu stătu şi cu vorba
L-învioră şi mai puse pe rana-i cea grea buruiene,
Leacuri ce-alină durerile amare. . .

Iliada XV, 384–387

Fr. 27

[lui Glaucos] ruga-i Apolon i-ascultă,
Chinul îndată-i-alină și-i seacă din rana-i haină
Sîngele negru și-nduhuie-n pieptu-i virtutea dorită.
Simte în sine viteazul, se bucură-n sine că ruga-i
Fu împlinită în grabă de zeul cel mare....

Iliada XVI, 508–511

Fr. 28

Topindu-se de-o boală ce-o iscase
Un duh afurisit, de care zeii
Spre fericirea lor îl lecuiră[30]

Odiseea V, 532–534

Terapie magică și medicamentoasă

Fr. 29

Prin colb se prăvăli icnind mistrețul
Și-nțepeni pe loc. Iar de Ulise
Avură grijă repede feciorii
Lui Autolicos, rana i-o legară
Cu meșteșug și sîngele-i curmară
Cu descîntări.

Odiseea XIX, 592–598

Purificări (cu intenții profilactice)

Fr. 30

[Odiseu]
Grăi atunci bătrînei Evriclèa:
....„Măicuțo, adu-ncoace acum pucioasă,

Leac bun de molimi, adu foc să curăț
Cu fumul sala"...

Odiseea XXII, 592–595

Fr. 31

...„S-aprindeți focul mai întîi în vatră"
Și doica l-ascultă pe el și-aduse
Pucioasă și aprinse foc. Ulise
Dezmolipsi cu fumul toată sala
Și curtea lui și-ograda pretutindeni[31].

Odiseea XXII, 605–609

Relații de producție; instituții sociale și politice

Fr. 32

[Nausikaa] ... dînsa merge
Prin casă vrînd părinților să spuie
Dorința ei, și-n sală-i întîlnește
Pe amîndoi, pe mama stînd la vatră
Cu roabele și lînă porfirie
Torcînd[32]...

Odiseea VI, 65–71

Fr. 33

[Vorbește Odiseu:]
...„Hei, Evrimah, că nu e sfada noastră
Pe la cositul ierbii primăvara,
Cînd ziua-i lungă, eu să am o coasă
Cu șart încovoiată și tu alta
La fel și-atunci să ne fi pus la lucru
Pe nemîncate pînă la-nnoptare,
C-am fi avut destulă cositură.
Ori boi să fi mînat, jugari de frunte,
Tot mari și aprigi și sătui de hrană,

De-o vîrstă şi-o putere, tari ca piatra,
Pe un pămînt de patru fălci, cu glie
Uşor de-arat, să fi văzut atuncea
De pot să trag eu brazde necurmate"[33]

Odiseea XVIII, 479–493

Fr. 34

Încrezători în zei, nimic la dînşii
Nu seamănă cu mîna lor, nici ară,
N-au loc de sfat, nici lege n-au ciclopii,
Ci şed pe culmea munţilor în peşteri
Şi fiecare-şi vede de-a lui casă
Şi unora de alţii nu le pasă[34].

Odiseea IX, 145–146, 151–154

Fr. 35

[Vorbeşte Nestor :]
... Cît a ţinut războiul,
Eu şi Ulise nu ne dezbinarăm
Nicicînd în adunare şi la sfatul
Bătrînilor, ci toţi uniţi, cu mintea
Şi chibzuirea ne trudeam s-aducem
Oştirii noastre cel mai mare bine.

Odiseea III, 167–171

Structuri politice în Grecia homerică

Fr. 36

[Vorbeşte Aigyptios :]
...„Itacieni, voi daţi-mi ascultare.
De cînd plecă măritul crai Ulise
Cu armia-n corăbii, niciodată
Noi n-am avut nici sfat, nici adunare[35]
Şi cine-acum ne strînse ? Ce nevoie
Aşa-l sili pe el, bătrîn sau tînăr,

Ca să ne-adune? Auzi el oare
Vreo veste că oştirea noastră vine
Şi răspicat şi nouă să ne-o spuie
Ca unul care-o ştie dinainte?
Sau despre alte treburi de-ale obştii
Va-nştiinţa şi va întinde vorba?"

Odiseea II, 35–49

Diferenţieri în mentalitatea socială

Fr. 37

[Ulise]
Cum el în faţă-i vedea căpetenii şi oameni de frunte,
Calea pe loc aţiindu-le aşa le zicea cu blîndeţe:
„Nu stă, sărmane, frumos de frică să fugi ca mişeii.
Hai şi rămîi tu pe-aici şi pe alţii opreşte-i din fugă..."
...Dar pe ostaşul de rînd, care-n faţă-i da fuga cu ţipăt
El îl pocnea cu toiagul şi tot poruncea fiecărui:
...„Stai, ticăloase, pe loc şi ascultă mai bine porunca
Celor mai mari decît tine, netrebnice tu, şi mişele,
Care nimic nu plăteşti, dacă-i vorba de sfat şi războaie.
Nu deopotrivă pe-aicea cu toţii domni-vor aheii"

Iliada II, 194–202

Fr. 38

[Tersit]
...el tare zbierînd, îl mustra pe Atrid Agamemnon:
...„Ce te mai jălui şi ce vrei, născutule tu din Atreus?
Corturi ai pline de-aramă şi ai tu la tine prin corturi
Multe şi-alese femei, care noi ţi le dăm după pradă,
Ţie-naintea oricui, dacă noi cucerim vreo cetate.
Ori mai duci lipsă de aur, comoara cu care te-mbie
Vre-un bogătaş de la Troia, voind să-şi răscumpere fiul
Care în lanţuri de mine-i adus sau de altul de-ai noştri?"

Iliada II, 220–227

Tehnică a irigației

Fr. 39

[Ahile],
Iar după el potopind gonea cu zvon mare talazul.
Cum săpătorul de șanț, cînd el cîteodată izvorul
Întunecat îl îndreaptă s-adape grădini și răsaduri,
Umblă cu grebla și șanțul de năruituri îl desfundă,
Apa tot curge-nainte și rostogolește pietrișul
Grabnic la vale șuind pe loc prăvălat și ajunge
Chiar și pe cel care drum îi deschide, tot astfel Ahile,
Cît era el de fugaci, îl tot ajungea urmărindu-l
Valul-ndîrjitului rîu[36]. . .

Iliada XXI, 255–263

NOTE

[1] Okeanos, alături de Kronos şi Hades (*Iliada* XV, 189—193) nu are nimic de-a face cu divinităţile Olimpului. Curgerea apelor lui este veşnică, aceleaşi unde revenind cu regularitate în circuitul fluviului care înconjură suprafaţa locuită a pămîntului (*Iliada* XVIII, 392; *Theogonia* 776, gr. ἀψίρροος). Acest aspect al fluviului veşnic curgător a determinat ulterior concepţia despre Okeanos ca sursă a mişcării (Platon, *Theait.* 152 E).

[2] Împerecherea fluviului Okeanos cu divinitatea Tethys (cf. *Theogonia* 337—372) reprezintă probabil o influenţă a unei străvechi concepţii cosmogonice şi theogonice mesopotamiene despre împreunarea apelor dulci (*Apsû*), cu apele sărate ale mării (*Tiamat*).

[3] În literatura greacă posterioară acest nume a căpătat semnificaţi de „mare", de „sare", uneori chiar şi cea de „pămînt cu zăcăminte de sare".

[4] În Tartar.

[5] Descrierea homerică a Tartarului, loc amplasat în adîncul pămîntului (Gaia), care nu trebuie confundat cu Hades, reşedinţa zeului cu acelaşi nume, cunoaşte anumite variante. În acelaşi Cînt VIII, 477—478, Tartarul este aşezat „la marginea lumii", la limita extremă a pămîntului. După părerea lui A. Frenkian, *Le monde homérique*, Paris, Vrin, 1934, p. 39 aceste variaţii sînt datorate tendinţei de a muta spre suprafaţă atît Tartarul cît şi Hadesul.

Despre apropierea concepţiilor privitoare la lumea de „dincolo" la vechii greci cu gîndirea sumero-akkadiană, îndeosebi poemul *Enuma Eliş*, vezi Ion Banu, *FOA*, p. 56 şi urm.; p. 81.

[6] Reducerea bolții cerești la dimensiunile pămîntului, înconjurat de Okeanos, este o constantă a geografiei homerice. Cerul este imaginat ca un acoperiș care se sprijină pe imense coloane (*Odiseea* I, 53–54; cf. Hesiod, *Theogonia* 126–127).

[7] Spre deosebire de alte pasaje, mai sus citate, în acest pasaj — detaliu foarte important — printre formele mediului lichid care-și au originea în Ocean sînt incluse și apele Mării.

[8] Zeul Hades.

[9] Poseidon.

[10] Unul din judecătorii sufletelor în Infern, alături de Eacos și de Minos.

[11] Localizarea Cîmpiilor Elysee, de obicei un aspect al Hades-ului de suprafață (*Odiseea* IV, 563 și urm.), pare că este de astă dată făcută în apropierea Africii de vest.

[12] Această descriere a unei țări învăluite în ceață nu se potrivește cu direcția sud-vest spre care este împins Ulisse de suflarea vîntului Boreas.

[13] Tema destinului domină ambele epopei homerice. În fața hotărîrilor destinului, gr. αἶσα, nimeni nu poate da înapoi de la ceea ce îi este hărăzit, gr. μοῖρα. Comportarea morală, sacrificiile aduse cu pietate zeilor nu pot schimba ursita, — cf. E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, trad. ital., Florența, La Nuova Italia, 1959, p. 9 și urm.; 43; 52; 58.

[14] Peleu.

[15] În acest pasaj își face apariția, poate pentru prima oară, concepția pedepsirii nelegiuirilor omenești de către o putere de ordin divin. D. M. Pippidi, *Studiul introductiv* la Homer, *Odiseea*, București, Univers, 1971, p. 14 atrage atenția că de astă dată „ursita" prefigurează ordinea cosmică, manifestată ca justiție.

[16] Viziunea dereglării cosmice din acest pasaj este legată de motivul neînțelegerilor dintre zei.

[17] Eos: Aurora.

[18] În *Iliada* coexistă două lumi: cea a zeilor și cea a oamenilor. Interferența între aceste lumi este constantă, zeii, ca puteri antropomorfizate, intervenind în existența oamenilor, cei mai adesea pentru a produce perturbări.

[19] Neglijarea îndatoririlor rituale atrage după sine mînia zeilor. Ideea dependenței zeilor de jertfele aduse, inclusă și în *Theogonia* 556–557 este de origine orientală. Într-o versiune hurrită despre potop, zeii (Ea și Kumarbi) se plîng că oamenii uită să le aducă cuvenitele jertfe.

H. G. Güterbock, *The hittite version of the Hurrian Kumarbi Mythes. Oriental Forerunners of Hesiod*, AJA, 1948, p. 123—134.

[20] Pasaj cu nuanță critică. Ideea despre nedreptatea zeilor va reveni deseori în poemele liricilor greci, îndeosebi la Theognis.

[21] Vezi nota 13.

[22] Nimfa Idoteia.

[23] Proteu, fiul lui Poseidon, care poseda facultatea de a-și schimba înfățișarea după voie.

[24] Vezi nota 20.

[25] Izbînda în viață este condiționată, după cîte crede poetul *Odiseei* de răbdarea cu care omul înfruntă greutățile. Ulisse poartă epitetul de „mult răbdătorul". Vezi D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 12.

[26] Hades. La Homer, cuvîntul „suflet", gr. ψυχή, are semnificația unei dubluri corporale care se desparte de corp prin moarte, cu o consistență extrem de slabă, vizibilă, dar intangibilă. Are înfățișarea similară cu o fantasmă, cu o umbră, cu o imagine (gr. *eidolon*) proiectată în apă. Legătura dintre suflet și corpul material este caracteristica vieții, dar nu și principiul vital. Vezi A. Frenkian, *op. cit.*, p. 62. Termenul *psyche* n-are nimic de-a face cu psihologia, biologia sau fiziologia (A. Frenkian, *op. cit.*, p. 105—106). În secolele următoare termenul va îngloba pe rînd, din punct de vedere denotativ, aproape toate funcțiile biologice, intelectuale și psihice desemnate prin alți termeni, cum ar fi *nous, noema, phren, thymos* etc. Generalități la E. Rohde, *Psyché*, trad. franc., ed. X, 1928 și E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 26 și urm.

[27] Obiceiul incinerării morților s-a răspîndit în Grecia începînd din sec. XI—X î.e.n. Odată cu aceasta s-au petrecut mutații și în domeniul credințelor eshatologice. În locul cadavrului dematerializat *ker* (gr. κῆρ), care iese din mormînt și posedă puteri supranaturale apare acum acea dublură corporală *psyche* (vezi mai sus nota 26) căreia nu-i era îngăduit să pătrundă în Hades fără îndeplinirea ceremoniei arderii pe rug.

[28] Expresie nepotrivită. De fapt, Patrocle cere ca trupul să-i fie ars și oasele-i calcinate să fie îngropate. Odată descătușat de corp, „sufletul" (*psyche*) pătrunde în lumea umbrelor (Hades), de unde întoarcerea nu mai este posibilă.

[29] În sens de implacabil destin.

[30] Despre credințe similare în aria mediteraneană și Orientul Apropiat, vezi Ion Banu, *FOA*, p. 143 și urm.

[31] Asemenea procedee, în care semnificația magică și cea laic-profilactică se îmbinau în mod inextricabil, prezintă analogie cu ceea ce modernii numesc dezinfectare. Medicina egipteană cunoștea practici de acest gen cu multe secole înainte.

[32] Relativ la organizarea societății grecești în această perioadă, vezi M. I. Finley, *Lumea lui Odiseu*, București, Editura Științifică, 1968, p. 108 și urm.

[33] Alături de munca sclavagistă sau angajată (cei care prestează diferite munci plătite sînt „theți", oameni care în cursul procesului de acumulare a proprietății private nu au izbutit să devină proprietari de pămînt), există și munca proprietarului de pămînt, care lucrează cot la cot cu oamenii săi, deși este cetățean și participant la viața politică a polis-ului. Vezi Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de* Πόλις, „Studii clasice", XVII, 1977, p. 7–9.

[34] Este vorba de lumea „ciclopilor"; descrierea ei de către poetul *Odiseei* cuprinde trăsături ale unui presupus mod de existență, care ar fi precedat viața organizată în societate.

[35] Sfatul: în gr. βουλή sau ἀγορά în cazul de față întrunirea șefilor unor comunități obștești subordonate autorității unui șef „basileu" mai puternic. Întrunirile, θόωκοι, se țineau numai în urma unei convocări și nu aveau caracter periodic.

[36] Scamandros sau Xanthos. Fragment descriptiv din episodul luptei lui Achile cu fluviul în apele căruia aruncase cadavrele troienilor uciși.

HESIOD

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Începînd cu gruparea de studii închinată operei lui Hesiod de către Fundaţia Hardt pentru promovarea studiilor clasice, *Hésiode et son influence* (vol. VII, Vandoeuvres-Genève, 1962) care include lucrări de K. von Fritz, G. S. Kirk, W. J. Verdenius, Fr. Solmsen şi alţii, poetul din Askra a încetat să mai fie considerat un rapsod popular. A fost un „poet-ţăran" avînd o poziţie ideologică protestatară, diferită de mentalitatea din lumea lui Homer, totodată un om de înaltă cultură, a cărui influenţă se resimte peste veacuri, unul din cei mai apreciaţi poeţi ai Greciei balcanice (sfîrşitul sec. VII î.e.n.). El a atacat, printre altele, probleme de ontogeneză şi istorie umană. În *Theogonia* ni se oferă o schiţă a formării Universului şi a lumii zeilor; în *Munci şi Zile* atinge tema diferenţierilor sociale din ţinutul său de baştină, cu largi implicaţii în istoria societăţii. Prin acest poem de factură gnomică şi parenetică, a lăsat moştenire viitoarelor generaţii un bogat tezaur de sfaturi, precepte şi maxime morale. Aşa cum specifică Herodot în *Istorii* II, 53 Hesiod este un creator în materie de poezie epică şi genealogică, dar şi în plan mitologic, căci a introdus în Pantheonul grec figuri noi, dintre care unele, Dike bunăoară, personificare a „Justiţiei", au rămas integrate şi în religia greacă. Astăzi nu mai există îndoială că Hesiod a cunoscut tradiţia orientală a succesiunii puterii în cer, a cărei origină urcă pînă la perioada sumeriană (c. 3500 î.e.n.) cît şi o bogată literatură didactică din Orientul Apropiat şi Egipt. Mitul vîrstelor, inserat în *Munci şi Zile* prezintă analogii cu mituri ale Mesopotamiei, Persiei şi Deltei Nilului.

HESIOD*

Haosul primordial

Fr. 1

Haos a fost la-nceput[1], Pămîntul[2] cu largile-i coapse,
Casă temeinică dată nemuritorilor care
Au stăpînire pe culmea Olimpului plin de troiene.
Tartarul întunecat, sub pămîntul cu drumuri întinse.
Eros apoi, printre zeii nemuritori, cel mai gingaş
Îmblînzitor, ce supune pe oameni şi zei deopotrivă,
Gîndul în piept amăgind şi voia cea înţeleaptă[3].

Theogonia 116 – 122

Originea lumii, Tartarul, Pămîntul

Fr. 2

Noaptea cea neagră şi-Erebos apoi se iscară din Haos.
Ziua, Eterul venit-au pe lume născute din Noapte[4].

Theogonia 123 – 125

Fr. 3

[Tartarul]
Îngrăditură de-aramă-l încinge şi gura-i adîncă
Noaptea cu zid întreit de bezne-o cuprinde, pămîntul,
Marea cea stearpă acolo şi-au izvodit rădăcina,

---

* Traducerea fragmentelor din *Munci şi Zile* aparţine lui Ştefan Bezdechi (Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957), iar cea a fragmentelor din *Theogonia*, lui Dumitru T. Burtea (vol. *Hesiod*, Bucureşti, Editura Univers, 1973).

Pîcla de neguri ascuns-a pe zeii Titani, după voia
Marelui Zeus, stăpînul ce norii-n văzduhuri adună
[Umede hrube, avînd, departe, la marginea lumii[5]].
Locul acela ieșire nu are. Poseidon o poartă
Grea de aramă i-a pus, cu zid împrejur îl încinse,
Cottos, Gyes, Briareu cel neînfricat, lîngă dînșii
Își așezară lăcașul, vajnici străjeri ai lui Zeus.
Tartarul sumbru, pămîntul umbros și marea cea stearpă,
Ceru-nstelat au izvorul[6] în locul acesta de groază,
Toate deopotrivă, iar zeii cît sînt de puternici
Simt îngrozite fioruri gîndind la acele tărîmuri.
E o genune adîncă, abia într-un an i-ar atinge
Fundul acela ce pragu-i pășește, dar vijelia
[Cruntă îl mînă din urmă spre altă spăimoasă furtună.
Plin de primejdii le pare și zeilor fără de moarte
Greul abis, iară Noaptea cea sumbră duratu-și-a casa
Înfricoșată acolo, ascunsă sub văl de-ntuneric[7]]
Fiul lui Iapet, cu capul și brațele-i neobosite,
Sprijină cerul întîns, aproape lîngă intrare
Noaptea și ziua călcîndu-se una pe alta pe urme
Veșnic se strigă, se cată, în largul tărîm de aramă[8].

Theogonia 736—765

Fr. 4

Geea, slăvita, născu mai întîi asemenea sieși
Cerul cu stele-mpînzit, de jur împrejur s-o cuprindă,
Zeilor celor ferice în veci lăcaș să le fie[9].
Munții înalți a născut și grotele-adînci, hărăzite
Nimfelor, zîne ce-n peșteri de munți își fac locuința.
Fără-a rodi din iubire născut-a marea cea stearpă,
Marea[10] vrăjmașă ce-și umflă unda-n vîltoarea furtunii.
Iar, din unirea cu Cerul, născu pe-nspumatul Okeanos[11]
Coios și Crios, Iapet, Hiperion, zeul luminii,
Theia și Rheia, apoi Themis și Mnemosyne,
Phoibe cu-aleasă cunună și Tethys cea iubitoare
Și după toți, cel din urmă, pe Cronos cu gînduri ascunse
Cel mai temut din copii-i și care urîtu-și-a Tatăl[12].

Theogonia 126—138

Astrologie

Fr. 5

Cînd Găinuşa din Atlas născută pe ceruri răsare,
Tu secerişul să-ncepi, iar aratul, cînd ea va apune.
Ea stă ascunsă de patru ori zece de nopţi şi de zile
Iar dup-aceea, în timp ce anul în cercu-i se-nvîrte,
Iarăşi apare pe cer, cînd coasa de fier se ascute[13].

Munci şi Zile 376—380

Fr. 6

Iar de îndat-ce Zorile şi Plugul ajung în mijlocul
Cerului, iar Aurora cu degetele roze, o Perses,
Vede Văcarul, atuncea tu strugurii toţi ţi-i alege
Şi zile zece-i întinde la soare şi nopţi tot atîtea.
Cinci, opt zile la umbră să-i pui şi-n a şasea în vase
Tragi băutura lui Bachus cel vesel[14]. Iar cînd Găinuşa
Şi uriaşul Toiag şi Vierii în cer or apune,
Adu-ţi aminte atuncea că-i timpul să-ncepi arătura
Fie ca anul să-i fie prielnic precum se cuvine!

Munci şi Zile 603—611

Tema măsurii

Fr. 7

Căci e cumplit ca-n a mării talazuri să dai de urgie
Şi e cumplit cînd, prea multă povară punînd în căruţă,
Osia-ţi frîngi, iară marfa ţi se prăpădeşte zadarnic.
Tu să păstrezi o măsură. În toate mai bun e prilejul.

Munci şi Zile 685—688

Cvalificarea timpului

Fr. 8

Şi la argaţi le arată că ziua treizecea-i mai bună.
Munca s-o supraveghezi şi să-mparţi între dînşii tainul,
Dacă norodul înnumără zilele cum se cuvine,
Căci de la Zeus-nţeleptul zilele-astea sînt date.
Zile sfinţite-s: întîia, a patra şi ziua a şaptea-n
Care Latona născut-a pe Apolon cu sabia de-aur.
Ziua a opta şi-a noua din prima decadă sînt bune
Pentru omeneştile treburi, de vrei să ai spor şi izbîndă.
Ziua întîi dup-a zecea e bună să tunzi la mioare;
Cea după ea, ca să seceri îmbucurătoarele roade.

Munci şi Zile 760–769

Condiţia divinităţii. Zeul şi Omul

Fr. 9

Neamului vrednic de cinste, mărire dau fără preget
Celor ce Gea născut-a cu nemărginitul Uranos
Zeii ce ei zămisliră împărţitorii de daruri;

Theogonia 45–47

Fr. 10

[Zeus Prevăzătorul]
...să fie rege, stăpînul peste nemuritori,...
Zeus, al zeilor rege, ales-a drept soaţă pe Metis[15]
La început, între oameni şi zei aleasă prin mintea-i.

Theogonia 881–887

Fr. 11

Soaţa a doua avut-a pe Themis[16] cea strălucitoare.
Orele ea le-a născut, Eirene înfloritoarea,

Dike şi Eunomia[17] ce au sub oblăduire
Faptele celor vremelnici şi Moirele cărora Zeus
Cel înţelept dăruit-a cea mai aleasă cinstire,
Clotho, Atropos, Lachesis ce dau muritorilor oameni
Binele-n viaţă sau răul, tocmind rînduielile soartei[18].

Theogonia 900—906

Fr. 12

Zeus de-asemeni iubi pe zeiţa cu dalbă cosiţă
Mnemosyne[19] ce-a născut Muzele-ncinse cu aur.
Nouă, acestea-ndrăgit-au ospăţul, cîntecul dulce.

Theogonia 915—917

Fr. 13

. . . Zeus, cu mintea de veghe,
S-a prefăcut înşelat, deşi cunoscu amăgirea,
Fiindcă el însuşi în mintea-i ursise nenorocire
Pentru vremelnicii oameni[20] şi gîndul urma să-şi plinească.

Theogonia 550—553

Condiţia umană

Fr. 14

Noaptea apoi zămislit-a Soarta cea crudă şi Moartea,
Kere cea neagră, şi Somnul născut-a şi-a Viselor mladă
Noaptea, zeiţa cea sumbră, ce n-a fost rodită de nimeni,
Momos — dojenitorul şi Oizus cea-îndurerată.
Hesperidele-asemeni, ce peste Ocean, depărtate,
Merii de aur grijesc şi roadele care le poartă.
Parcele răzbunătoare şi Kerele-s fiicele Nopţii,
Clotho, Lachesis, Atropos, stăpînele firului soartei
Care la toţi muritorii bine ori rău le împarte,
Şi deopotrivă abat, fără să cruţe, osînda

Şi peste nemuritori, şi peste vremelnicii oameni.
Ele nu-şi află odihnă mîniei primejdioase
Pînă nu-şi află osînda oricare fărădelege.
Crîncena noapte de-asemeni a zămislit pe Nemesis,
Chin muritorilor oameni. Înşelăciunea şi Dorul,
Vrajba cu sufletul crîncen şi Bătrîneţea sleită
Vrajba cumplită născut-a, la rîndu-i, a Trudei povară
Foamea, Uitarea, Durerea de lacrimi izvorîtoare,
Învălmăşeli, Bătălii, Crima şi Nelegiuirea,
Vorbele înşelătoare, Discordia, Gîlcevi, Anarhia,
Legea nedreaptă, Dezastrul ce merge cu ea împreună,
Arkos apoi, ce izbeşte din plin pe nevrednicii oameni
Care, de voie, în pricini nedrepte, îl iau mărturie[21].

Theogonia 211–232

Fr. 15

[Despre prima femeie]
Încremenit-au vremelnicii oameni şi nemuritorii,
Cînd zărit-au momeala vicleană dată năpastă
Omului, căci seminţia femeilor ispititoare,
Cele mai primejdioase femei[22], din ea e născută,
Cruntă osîndă ce-şi face lăcaşul cu muritorii
Ea ocolind pe săraci, doar pe bogaţi îndrăgeşte.

Theogonia 589–595

Fr. 16

Astfel, alături de răul adus de femei printre oameni,
Zeus ce tună-n înalturi, adaus poverilor grele,
Altă năpastă ursit-a, în locul bunelor daruri.
Cel ce, de nuntă fugind, de crunta belea a femeei,
Rîvnă să-şi ia o nevastă nu simte, la bătrîneţea
Cea nevoiaşă ajunge lipsit de-al rudelor sprijin
Iar dac-a fost înstărit în viaţă, şi-mpart bogăţia
Îndepărtate neamuri...[23]

Theogonia 600–612

Cele două feluri de lupte în lume

Fr. 17

Nu-i pe pămînt doar un fel de luptă, ci feluri se află
Două: pe una din ele o-ncuviinţează-nţeleptul,
Însă cealaltă-i de-ocară. Ci ele frămînt-al nost'suflet
Cea de pe urmă războiul ne-aduce şi crunta gîlceavă[24]
Nenorocită. De nimeni ea nu e cinstită, ci lupta
Noi de nevoie-o cinstim, căci aşa fu a zeilor voie.
Ci pe cealalt-o născu mai-nainte-al nopţii-ntuneric[25]
Şi-apoi Cronidul, în cer locuind, temelie[26] o puse
Lumii, spre-a fi de folos muritorilor, înspre mai bine.
Ea şi pe cel mai netrebnic din oameni la muncă îl mînă.
Căci, cînd un om fără lucru îşi vede vecinii cu stare
Gospodărind, semănînd şi arînd ca să-şi strîngă avere,
Face la fel cu vecinul. Şi lupta aceasta e bună.

Munci şi Zile 11–24

Vîrstele omenirii

Fr. 18

Căci mai-nainte trăiau pe pămînt omeneştile neamuri
Fără necazuri şi rele şi fără trudnică muncă,
Fără de boli dureroase, ce-aduc după ele sfîrşitul[27].

Munci şi Zile 89–91

Fr. 19

Nemuritorii, ce-şi au locuinţa-n Olimp, plăsmuiră
Dintr-nceput, auritul neam de oameni cu grai dăruiţi[28]
Care în timpul lui Cronos au fost, ce domnea peste ceruri,
Ei ca şi zeii trăiau cu sufletul fără de grijă,
Fără dureri şi necazuri şi fără ca nici bătrîneţea
Să îi apese, ci zdraveni la mîini şi picioare de-asemeni,

Traiu-şi duceau în ospeţe, de orice necazuri departe.
Moartea uşor le venea, ca un somn, şi de orişice bunuri
Parte aveau. De la sine pămîntul mănos, fără trudă,
Roade le da belşug, iar dînşii voioşi şi în pace
Îşi împărţeau între sine belşugul, cu oameni de treabă.

Munci şi Zile 105—115

Fr. 20

Zeii ce-şi au locuinţa-n Olimp, au făcut dup-aceea
Neamul de-argint care fuse cu mult mai prejos ca-nainte,
Nesemănînd nici la fire, nici cuget cu-acela de aur.
Lîng-a sa vrednică mamă copilul creştea cu încetul,
Fără de minte, o sută de ani, în propria-i casă,
Iar cînd, flăcăi, ajungeau la a tinereţii hotare,
În suferinţi îşi duceau puţinii lor ani din pricina
Nesocotinţei, căci nu se fereau să-şi facă-ntre dînşii
Nelegiuiri, nici voiau pe nemuritori să-i cinstească,
Nici pe sfinţitele lor altare vreo jertfă s-aducă,
Cum le e datul la oameni. Pe-aceştia saturnicul[29] Zeus
De pe pămînt, în mînie, îi şterse fiindcă slăvire
Nu aduceau fericiţilor zei ce-n Olimp şi-au lăcaşul[30].

Munci şi Zile 122—134

Fr. 21

. . . Zeus atunci plăsmuit-a în rîndul al treilea, din frasini,
Neamul de-aramă, de cel de argint diferit întru toate[31],
Oameni cumpliţi şi năvalnici, deprinşi cu-ale zeului Ares
Crunte isprăvi şi cu lupta. Ei nu se hrăneau cu bucate,
Cuget hain ascunzînd în ne-nduplecatele inimi,
Oameni avani. O putere grozavă şi braţe vînjoase
Pe mădulare vîrtoase creşteau din năprasnicii umeri :
Armele lor de aramă erau, de aramă şi casa ;
Sculele tot de aramă, căci nu era fierul cel negru,
Ei între ei, de-a lor proprii braţe răpuşi, ajunseră-n
Încăpătorul lăcaş al Infernului rece şi umed[32].

Munci şi Zile 138—148

Fr. 22

...După ce glia ascunse şi neamul acesta de oameni,
Pe roditorul pămînt a făcut, în vîrsta a patra,
Zeus Cronidul un neam mai bun şi mai drept ca-nainte:
Neamul de vajnici eroi divini ce-s numiţi semizeii,
Care pe-ntinsul pămînt trăiră în vîrsta trecută[33].
Cruntul război şi gâlceava cea lărmuitoare pe unii
Stinsu-i-a lîngă pămîntul cadmeic, la porţile Tebei[34].
Zeus Cronidul, la margini de lume, departe de oameni
Îi aşază şi le dete merinde de trai şi locaşuri.
Lîngă oceanul cel plin de vîrtejuri ei sălăşluiesc în
A fericiţilor insule, unde prea rodnica glie
Roadă-nflorită şi dulce de trei ori pe an le aduce[35].

Munci și Zile 151—157; 163—166

Fr. 23

Neamul de-acum e de fier şi oamenii de-azi, stricăciunii
Daţi, de durere şi trudă, şi ziua şi noaptea avea-vor
Parte, iar zeii le-or da necurmat doar mîhnire şi grijă[36],
Însă cu relele-acestea ei amesteca-vor şi bunuri.
Dar prăpădi-va şi neamul acesta de oameni vremelnici,
Zeus, cînd chiar din născare ei fi-vor cărunţi pe la tîmple,
Tatăl nu fi-va cu fiii asemeni, nici fiii cu dînsul:
Nici musafirul cu gazda și nici un tovarăş cu celalt;
Fratele însuşi nu fi-va, cum fost-a-nainte, prieten,
Ba pe bătrînii părinţi chiar îi vor necinsti, ticăloşii,
Şi ocărî-i-vor pe dînşii, cu grele cuvinte-agrăindu-i.

Munci și Zile 169—179

Dreptatea ca „esenţă umană"

Fr. 24*

Zeus atotvăzătorul grea ispăşire găteşte
. . . .
Celor ce-n gîndul lor poartă nelegiuirea şi crima.

* Traducere de D. Burtea.

Deseori toată cetatea plăteşte vina acelui
Care doar rău unelteşte, scornind smintite primejdii.
Căci le trimite Cronidul izbelişte crudă din ceruri,
Foamete, ciumă, norodul întreg istovit se sfîrşeşte,
Sarcina-şi pierde femeia, casele se ruinează...[37]

Munci şi Zile 230—237

Fr. 25*

Căci rînduit-a Cronidul omului astfel de lege;

. . . .

Cel ce cu bună ştiinţă, prin strîmb jurămînt, întăreşte
Strîmbele lui mărturii şi vatămă astfel dreptatea,
Însuşi se prăbuşeşte în oarba uitare a vremii,
Neamu-i se-afundă[38], iar vremea al dreptului neam
proslăveşte.

Munci şi Zile 269—277

Răul din lume

Fr. 26

Astfel nenumărate necazuri purced printre oameni,
Plină de ele e marea şi plin e de ele pămîntul[39],
Boli ce răsar de la sine, bîntuie ziua şi noaptea,
Nenorociri aducînd pe capul sărmanilor oameni,
Molcom, căci luatu-le-a glasul Zeus în a sa-nţelepciune,
Astfel că nu-i cu putinţă să fugi de-a lui Zeus voinţă.

Munci şi Zile 97—102

Sumbră „viitorologie" (dreptul celui mai tare)

Fr. 27

Nenorociţii, de-ai zeului ochi fără teamă, şi nice
N-au să le deie-ajutoare bătrînilor care-i născură.

* Traducere de D. Burtea.

Oameni avani, jefui-va unul a celuilalt tîrguri,
Nici jurămîntul, nici dreptul, nici cinstea nu va să mai aibă
Trecere, ci vor cinsti pe răufăcători mai degrabă
Şi pe haini. Cei puternici avea-vor dreptate; ruşinea
Nu va mai fi. Cel nemernic pe omul de treabă, cu vorbe
Întortocheate-agrăindu-l şi strîmb jurămînt, îl va pierde;
Pisma, de rău voitoare, bîrfelnică, slută la faţă,
Va însoţi în tot locul pe nenorociţii de oameni[40].
Nevinovatul lor trup, îmbrăcîndu-şi în dalbe veşminte,
De pe pămîntul întins, spre Olimp or să fugă atuncea,
Înspre al zeilor neam, părăsind pe nemernicii oameni,
Şi Cuviinţa, şi Dreptul, lăsînd înapoi suferinţe
Crunte-ntre oameni, iar răul nicicînd n-o avea lecuire.

Munci şi Zile 180—194

Despre muncă

Fr. 28

Zeii orbiră pe oameni, de nu mai ştiau hrana să-şi afle;
Altfel, uşor, doar cu munca de-o zi, tu puteai pe-ntreg anul
Hrană de-ajuns să cîştigi, fără pic de-osteneală, -agăţîndu-ţi
Plugul de horn, să se-afume, şi-atunci a catîrilor harnici
Muncă şi-a boilor paşnici s-ar duce cu totul de rîpă.
Zeus însă hrana ne-ascunse, cuprins de mînie,
Fiindcă pe el l-înşelă Prometeu cel cu mintea isteaţă;
Iată de ce el scorni necazuri cumplite la oameni.
Focul ne-ascunse deci Zeus. Dar Prometeu pentru oameni
De la-nţeleptul Cronid îl fură-ntr-o tulpină de trestii
Fără să bage de seamă de trăsnete Zeus-ndrăgitul,
Zeus, de nori strîngătorul,...[41]

Munci şi Zile 41—52

Fr. 29

Dacă aceasta-ţi fu soarta, mai bine munceşte cu rîvnă
Ca, de la bunuri străine gîndul deşert întorcîndu-ţi
Numai spre muncă, să vezi de felul de trai ce ţi-l laud.

Munci şi Zile 306—308

Munca agricolă opusă celei negustoreşti-„aventuriste"

Fr. 30

[Celor drepţi]
Hrană le dă din belşug pămîntul; pe munte stejarul
Ghindă din vîrfu-i le dă şi miere le dă prin scorburi
Iar bucălaie oiţe-ncărcate-s de lînă bogată;
Prunci cu părinţii asemeni se nasc din a maicilor sînuri;
Toţi huzuresc fără grijă în bunuri şi nici pe corăbii
Nu se pornesc, căci rodnica glie le-aduce belşugul[42].

Munci şi Zile 225–230

Nedreptăţi sociale

Fr. 31

Este un alt drum mai bun. Ci dreptul în cele din urmă
Biruie sila; neghiobul, pe propria-i piele învaţă
Căci jurămîntul cel strîmb e-alături de strîmbele pricini[43].
Glasul Dreptăţii-mbrîncite se-aude doar unde o mînă
Cei de plocon mîncători, ce pravila întortochează.
Ci-nveşmîntată în ceaţă, plîngînd, ea tot umblă-n cetate
Printre noroade, prăpăd aducînd peste capul acelor
Ce-o prigonesc, nevoind s-o-mpartă precum se cuvine[44].

Munci şi Zile 210–217

Fr. 32

[Hesiod spune fratelui său:]
Nu de mult noi moştenirea-mpărţit-am. Ci tu jecmănit-ai
Mult de la mine[45], ungînd din greu pe toţi basileii[46], de daruri
Înghiţitori, care, nerozii, pretind c-au făcut judecată,
Fără să ştie cu cît e mai mult jumătatea ca-ntregul
Nici ce foloase de seamă ne-aduc asfodelul şi nalba.

Munci şi Zile 37–40

Elogiul dreptăţii

Fr. 33

Ci-i o fecioară Dreptatea, fiica vestit'a lui Zeus
Care cinstită e chiar şi de zei ce-n Olimp şi-au lăcaşul
Cînd cineva, ponegrind-o viclean, vătămare-i aduce,
Numaidecît, aşezîndu-se-alături de Zeus Cronidul[47],
De-al muritorilor cuget nedrept ea se plînge, ca gloata
Să ispăşească păcatele regilor, care, cu gînduri
Rele, pricina sucesc şi dau hotăriri necinstite
De-asta păziţi-vă, regi mîncători de plocoane.....

Munci şi Zile **249—256**

Răspunderea colectivă pentru vină individuală

Fr. 34

Însă acelor ce-n rele şi nelegiuiri se desfată,
Le pregăteşte pedeapsa Cronidul ce toate le vede.
Tîrgul întreg fu ades prăpădit pentr-un singur nemernic,
Care urzeşte păcate şi nelegiuiri unelteşte.

Munci şi Zile **231—234**

NOTE

[1] Spre deosebire de poemele cosmogonice orientale (sumeriene, akkadiene, assiriene, babiloniene, hurrite şi hittite, ugaritice), databile aproximativ între secolele XXII şi XIV î.e.n., dintre care cel mai cunoscut este poemul akkadian *Enuma-Eliş* din sec. XVIII î.e.n., la Hesiod apare noţiunea de „Chaos" care nu se identifică cu un mediu lichid vîscos ca în gîndirea cosmogonică egipteană (Ion Banu, *FOA*, p. 67—68; p. 138). Poetul nu dă nici un detaliu despre natura Chaos-ului (χάος, aceeaşi rădăcină cu gr. χαίνω, „a se deschide", „a se căsca"), din care răsare Gaia, „Pămîntul". „Dar, fie că Chaosul ar înfăţişa apa, cum credea în antichitate Zenon din Kition sau un fel de materie proteică (după părerea lui Abel Rey) sau spaţiul vid, ca receptacul al materiei (Gomperz), în spiritul vechii interpretări aristotelice, sau abisul (Burnet) sau spaţiul concret (Zeller), el se leagă în mod concret de preistoria conceptului de materie" (Ion Banu, *Hesiod şi zorile filosofiei în vechea Grecie*, în Hesiod, *Munci şi Zile*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957, p. 38). Problemele majore ale *Theogoniei* hesiodice la G. S. Kirk, *The Structure and Aim of Theogony*, în *Hésiode et son influence*, Fundaţia Hardt, Entretiens VII, p. 61—95, şi la Peter Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1960, *The Theogony and the hittite material*, cap. I, p. 1—26 şi *The Theogony and the Babylonian material*, p. 27—54. Interpretarea acestui pasaj cu referiri la texte greceşti, G. S. Kirk—J. E. Raven, PPh., p. 25—27.

[2] La Hesiod, Gaia, „Pămîntul", un element creator apărut spontan din Chaos. Faţă de gîndirea cosmogonică orientală şi egipteană (textele orientale despre creaţia Universului au fost editate de J. B. Pritchard, în Colecţia *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, 1950—1955, sistemul cosmogonic imaginat de Hesiod

este fundamental diferit dacă ţinem seamă că „Pămîntul" generează la rîndul său, fără împerechere, pe Uranos, „Cerul", egal în dimensiuni cu sine însuşi, munţii, marea, şi abia în al doilea rînd, prin împerechere cu Cerul, dă naştere lui Okeanos, „Oceanului" (vezi nota 6 la Homer).

[3] Cosmogonia hesiodică are la bază o triadă : Chaos, Gaia („Pămîntul") şi Eros, respectiv un spaţiu infinit, un element material, apărut, probabil, dintr-un element primordial şi o forţă cosmică. Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, New York, Itaka, 1949, p. 26, îşi pune întrebarea dacă nu cumva „Eros"-ul este un motiv mitic fenician. Cosmogoniile, respectiv theogoniile orfice tîrzii (Otto Kern, *Orph. Frag.*, fr. *60—235*, p. *140—141*), au preluat diferite variante ale acestei triade, care, dealtfel, este reconstituită, ca o reproducere a unui vechi model cosmogonic şi în lista urmaşilor lui Kronos (*Iliada* XV, 187—189) : Zeus (stăpînul Cerului), Poseidon (stăpînul Mării) şi Chaos (stăpînul Infernului), fiecare din aceste divinităţi guvernînd o „parte" (gr. μοῖρα) din aspectele Universului, considerat pe verticală : văzduhul, apa mării şi adîncul întunecat al pămîntului.

[4] Ambiauţele de întuneric (parţial şi opac) şi de lumină, care alternează, sînt atribute ale Chaosului, adică sînt „născute" din Chaos.

[5] Theogonia hesiodică posedă, de fapt, două descrieri ale Tartarului, versurile citate şi versurile 806—813, ambele considerate ca interpolări (cf. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, Beck, 1962, p. 127 şi urm.). Poetul care a compus impresionanta viziune a Infernului pe care am reprodus-o îşi imaginează Tartarul ca un loc îngustat spre suprafaţă, într-un fel de „gură" (gr. στόμα), prin care răzbesc „rădăcinile" (gr. ῥίζαι) „Pămîntului" şi ale „Mării". În acest loc fără lumină zac Titanii, descendenţii lui Uranos, prăvăliţi în adîncuri de Zeus după victoria acestuia asupra lui Kronos.

[6] În gr. πηγαί, „izvoarele" şi πείρατα, „limitele". După interpretarea lui H. Fränkel, *ibid.*, „limitele", „graniţele" presupun concepţia liminarului între existent şi nonexistent. Dar „limită" poate fi concomitent un „izvor" şi un „început", dacă se ţine seama de demarcaţia între aceea ce există şi ce nu. Cf. Alkman, p. 91.

[7] Lăcaşul Nopţii era de obicei situat spre Apus, locul unde dispare lumina zilei.

[8] Atlas, după opinia lui Paul Mazon, editorul *Theogoniei* (Paris, „Les Belles Lettres", 1928). Începînd cu acest vers a fost intercalat un alt pasaj, care-l înfăţişează pe Atlas, fiul lui Iapet, susţinînd bolta cerească.

[9] Vezi nota 2. Desprinderea spontană a „Cerului" de „Pămînt" este un străvechi mit oriental (Pritchard, *ANET*, 67, mitul babilonian; 125, mitul hurrito-hittit) bazat pe antagonismul dintre aceste două aspecte ale Universului vizibil. V. Stadacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, „Acta Antiqua Hungarica", I, 1951, p. 35—66. La Hesiod însă creaţia „Cerului" are semnificaţia ivirii unui element egal cu „Pămîntul", cu rol de fecundare.

[10] Marea (apă sărată) care desparte continentele, este în schema hesiodică o creaţie a „Pămîntului", nu un element primordial.

[11] Vezi nota 1 la Homer.

[12] Hesiod a reprodus aici primul „Catalog" al descendenţei unei „perechi" cosmogonice: Gaia, „Pămîntul" (element generator) şi Uranos, „Cerul" (element fecundator), ivit din Pămînt, creaţie cu o finalitate bine definită. Să se observe diversitatea de sex şi atribuţii a Uranizilor, oprimaţi de părintele lor, în imposibilitate să acţioneze şi să se desfăşoare. În *Theogonia*, după modelul unor poeme orientale similare, Hesiod admite succesiunea a trei generaţii de stăpînitori ai Cerului: Uranos, Kronos, Zeus, fiul lui Kronos. Cu ajutorul textelor publicate de J. B. Pritchard, *op. cit.*, de H. G. Güterbock: *Kumarbi, Mythen von churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten Zusammengestellt*, Istambuler Schriften, Zürich—New York, 1946 şi *The Song of Ullikumi*, „Journal of Cuneif. Studies", 5, 1951, şi 6, 1952 sau de Cyrus H. Gordon, *Ugarite Literature*, Roma, 1949 şi *Ugarit and Minoan Crete*, New York, 1966 pot fi stabilite unele contingenţe certe între scheme similare din Orientul Apropiat (îndeosebi textele din Ugarit) şi schema hesiodică.

[13] Se presupune că între ciclurile agricole şi structurile cosmice s-ar statornici o intimă legătură în măsura în care Universul e conceput ca fiind viu. Normele muncilor agricole n-ar fi decît expresia necesară a ritmurilor proprii vieţii fiinţei cosmice.

[14] Aluzie la sărbătorile dionysiace de toamnă (Leneenele), festivităţi prilejuite de culegerea roadelor şi de stoarcerea strugurilor pentru fabricarea vinului.

[15] Gr. Μῆτις: „prudenţă", „înţelepciune"; asocierea lui Zeus prin căsătorie cu Metis, apoi cu Themis şi cu Mnemosyne, care devine mama Muzelor, sînt trepte care marchează instaurarea lentă dar sigură a unui invincibil progres intelectual şi moral, constituind atributele majore pentru calificarea noului stăpîn al Olimpului. R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958, p. 69 şi urm.; 73.

[16] Gr. θέμις: „echitatea", „împărțirea dreptății".

[17] Gr. εἰρήνη: „pacea"; gr. δίκη: „justiția"; gr. εὐνομία: „buna înțelegere", „disciplina în fața legilor", aspecte ale unui regim politic în care ordinea și dreptatea sînt respectate. Toate aceste noțiuni vor reveni, cu amplificarea cuvenită în *Munci și Zile* unde Dike, „justiția", joacă un rol deosebit. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, p. 24—26, 29.

[18] Cf. mai sus fr. 14, unde aceste aspecte ale Destinului sînt integrate în filiația Nopții. Contradicția se explică fie admițînd o interpolare, fie prin introducerea de către poet, în locuri diferite din poem, a unor liste genealogice de proveniență diferită.

[19] Mnemosyne (vezi fr. 4), zeița memoriei, a puterii de reprezentare, are aceeași origine ca și Themis. În calitate de „mamă" a Muzelor, ea este cea care promovează activitatea spirituală în societate, activitate proslăvită de Hesiod în *Prologul* poemului. Hesiod crede cu tărie în misiunea oamenilor de cultură, respectiv poeții, de a educa masele în sensul respectului legilor morale. El înfățișează cu deosebită emfază rolul Muzelor în procesul de culturalizare; tot Muzele sînt și inspiratoarele „regilor" în cursul activității lor justițiare.

[20] *Theogonia* hesiodică conține explicitarea puterii lui Zeus învingătorul lui Kronos, totodată și lauda superiorității sale morale, față de stăpînii anteriori ai Olimpului, îndeosebi în calitate de putere justițiară. Zeus pretinde în schimb să fie slăvit în comunitățile omenești prin ritualuri și jertfe. Supărarea resimțită de noul stăpîn al Cerului după jertfa adusă de oameni la Mekone (vechiul nume al Corintului), cînd Prometeu a pus la cale o înșelăciune menită să-l discrediteze, nu cunoaște margini. Actul înșelăciunii, săvîrșit în comun de Prometeu și de oameni, este considerat de poet drept „hybris". H. Fränkel, *op. cit.*, p. 127 și urm. este de părere că Hesiod nu s-a împăcat cu ideea că Zeus poate fi înșelat, el, care poartă epitetul de „Atotvăzătorul" (gr. εὐρύοπα). În acest pasaj poetul pretinde că Zeus „s-a prefăcut" doar că este înșelat.

[21] Fr. Solmsen, *op. cit.*, p. 30—31 este de părere că Hesiod a făcut deliberat din rele și dureri făpturile Nopții, pentru a nu le atribui aceeași obîrșie cu familia olimpienilor. În *Munci și Zile* 212—235 — demonstrează Solmsen — Hesiod ajunge la concluzia că Zeus, pentru a-i pedepsi pe oameni, care greșesc față de normele instituite de el în lume și societate, a folosit „Descendența Nopții" drept mijloc coercitiv (*ibid.*, p. 80 și urm.). Această genealogie nu are corespondență în mitologia Orientului

Apropiat sau a Egiptului. Vezi şi interpretarea lui J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 21 şi urm., îndeosebi p. 24 privitoare la pedepsele lui Zeus în raport cu gravitatea „hybris"-ului.

[22] În *Theogonia* poetul se mărgineşte să considere femeia în sine ca principalul rău-pedeapsă trimisă de Zeus muritorilor. În *Munci şi Zile* mitul va deveni mai complex prin introducerea zestrei ce o aduce cu sine Pandora: pithosul în care sînt închise „relele".

[23] Misoginismul acestor versuri, comparabile doar cu cele scrise de Semonides din Ceos (Diehl, fr. 1), nu poate avea contingenţă directă cu mitul Pandorei. Este însă specific pentru gîndirea hesiodică, mai ales că în *Munci şi Zile* 704, poetul consideră femeia drept un element de consum în gospodărie, nu unul productiv.

[24] „Luptă", „întrecere", „emulaţie" (gr. ἔρις). Alegoria celor două „lupte", una pozitivă, menită să promoveze progresul, cealaltă, aducătoare de moarte şi distrugere, este o imagine poetică de o rară frumuseţe.

[25] Vezi nota 21.

[26] În gr. ἐν ῥίζῃσι: „la rădăcinile pămîntului".

[27] Prin aceste versuri Hesiod face o legătură între mitul lui Prometeu şi cel al Pandorei, pentru a explica originea necesităţii muncii, ca pedeapsă dată omenirii. Ideea este reluată în continuare, în mitul vîrstelor, străvechi mit oriental, adaptat şi subordonat construcţiei compoziţionale din prima parte a poemului *Munci şi Zile*. Vezi K. v. Fritz, *Pandora, Prometheus and the Myths of Ages*, „Review of Religions", II, 1947, p. 250 şi urm. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 45—46 şi *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, în *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 192 şi urm.

[28] Descrierea vîrstei de aur, prima din cele cinci „vîrste" introduse de Hesiod în schema evoluţiei societăţii omeneşti, nu fără legătură cu schema succesiunii stăpînilor Cerului (Olimpului), este o încercare de a pune de acord datele unei străvechi tradiţii greceşti despre timpul „fericit" al unei societăţi fără clase, contemporană cu domnia lui Kronos şi prima treaptă din miturile similare care circulau în Orientul Apropiat. Despre raportul existent între mitul vîrstelor la Hesiod şi variantele din literaturile iraniană şi indiană, care au o structură ciclică, I. Trencsényi-Waldapfel, *Homer şi Hesiod*, Moscova-Leningrad, Editura pentru literatură în limbi străine, 1956 şi J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, p. 23.

[29] Saturnicul: fiul lui Saturn (Kronos).

[30] În *Munci şi Zile*, spre deosebire de schemele orientale, prima tentativă de a privi prezentul (vîrsta fierului) în raport cu trecutul, adică diacronic.

[31] Oamenii generaţiei de bronz, apăruţi din lemnul pădurilor de frasin (tot un mit oriental) manifestă un altfel de „hybris" decît cei din generaţia de argint. Ei se autodistrug, nu sînt nimiciţi de puterea lui Zeus. Evocarea armelor de bronz înainte de apariţia prelucrării fierului este însă un indiciu incontestabil despre interesul arătat de poet asupra înfăţişării fizice a oamenilor din epocile precedente, a îndeletnicirilor şi a condiţiilor de viaţă. Cf. *Theogonia* v. 150—153; 671—673, descrierea Titanilor (gigantismul lor) în raport cu înfăţişarea zeilor olimpici. Vezi şi J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 24.

[32] Vezi nota 5 la Homer.

[33] În aceste versuri poetul precizează două lucruri de importanţă capitală: se referă la generaţia imediat anterioară timpului în care trăieşte; introduce o discontinuitate în procesul variat al decăderii morale, semnalată la generaţiile II, III şi V. Vîrsta „eroilor" descrisă de Hesiod este vîrsta acelora ce sînt „eroii" din epopeile ciclice, recitate de rapsozi în toate ţinuturile Greciei continentale şi insulare. De aici şi înmulţirea detaliilor de ordin istoric propriu-zis.

[34] Expediţia Argosului împotriva Tebei, cîntată in ciclul teban.

[35] Cîmpiile Elysee. Vezi nota 11 la Homer.

[36] În aceste versuri poetul îmbină mai multe idei: generaţia contemporană lui prelucrează fierul; în acest timp oamenii au atins un înalt grad al decăderii morale (Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de polis*, „Studii clasice", XVII, 1977, p. 12). Divinitatea îi pedepseşte tot pe cale morală, prin mîhnire şi griji (René Schaerer, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur*, *ed. cit.*, p. 75 şi urm.; p. 78). Acest fel de pedeapsă fusese deja anunţat de poet prin mitul Pandorei. „Relele care scapă şi se răspîndesc printre oameni" (v. 95) circulă nestingherite şi necontrolate (gr. αὐτόμαροι, v. 103), lovind pe tăcute (v. 104), fără să mai ţină seamă de victimă, de vinovăţia sau nevinovăţia individuală. În acest fel generaţia fierului este pedepsită în ansamblu, fără să existe posibilitatea de a te sustrage acestui mod de pedeapsă, hotărît de Zeus (v. 105; v. 210) Vezi J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 46—47.

[37] În text: οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν. Se subînţelege: dispariţia speciei umane, din cauza nimicirii dreptăţii. În textul egiptean al lui Ipuser —

din sec. XIII î.e.n., copie a unui document mai vechi — un membru al clasei avute blamează în termeni identici răscoala populară ce-şi atinsese scopul.

[38] Vezi nota anterioară. În text: τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεῇ μετόπισθε λέλειπται.

[39] Relele izbucnite din pithosul Pandorei, în care închisă a rămas doar Speranţa. În *Iliada* XXIV, v. 517 şi urm., mitul prevedea două vase, care închideau separat relele de bunuri. Urmărind să găsească o explicaţie pentru originea relelor care nu reprezintă totdeauna consecinţa păcatelor omeneşti, adică încercînd să afle cauza unor nenorociri în afară de raportul Hybris-Ate, Hesiod a modificat mitul iniţial. Vezi J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, în *op. cit.*, p. 38—39, 47 şi urm. Libertatea necontrolată de care se bucură „relele" şi prizonieratul Speranţei sînt concepute complementar. Înainte de sosirea funestului dar trimis oamenilor de Zeus (vezi *Theogonia*, fr. 8), „relele" existau doar potenţial. Zeus însă le îngăduie să se individualizeze, să se actualizeze, ca astfel să fie pedepsită întreaga colectivitate umană.

[40] Această descriere a evoluţiei „vîrstei fierului" pare că este influenţată de unele texte literare orientale (cf. M. Detienne, *Crise agraire et crise religieuse chez Hésiode*, Coll. Latomus 68, Bruxelles, 1963, p. 28—31, îndeosebi p. 29, citat la Zoe Petre, *art. cit.*, p. 12). Poetul, aşa cum reiese din fr. 17, nu închide totuşi posibilitatea de evitare a unei asemenea stări.

[41] În *Theogonia* 535—560 poetul menţionase mitul „înşelării" lui Zeus de către titanul Prometeu, fiul lui Iapet. Vezi mai sus *Theog.* fr. 13. În *Munci şi Zile* mitul capătă un caracter etiologic, adică este folosit ca explicaţie a cauzei pentru care omenirea a fost pedepsită cu interzicerea focului. Oamenii, nerecunoscători, nu au ştiut să aprecieze binefacerile noii rînduiri introduse de Zeus în viaţa socială şi nu au respectat cum se cuvine rînduiala jertfelor. Vezi nota 19 la Homer. Cf. N. S. Kramer, *The Sumerians*, ed. cit., p. 123. J.-P. Vernant, *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, în *op. cit.*, p. 177—191, analizează mitul cu mijloacele metodei structuraliste, făcînd distincţie între diverse nivele de analiză: logic, semantic, socio-cultural. Plecînd de la concepţiile lui Lévy-Strauss despre gîndirea mitică la popoarele primitive, autorul demonstrează că, dimpotrivă, grecii au preluat mituri din culturi (orientale şi mediteraneene) care se bucurau de avantajele scrierilor literare. Ei le-au reelaborat — cazul lui Hesiod — în funcţie de mesajul ce doreau să-l transmită şi de genul

literar cultivat. Jacqueline Duchemin în schimb, *Prométhée*, Paris, „Les Belles Lettres", 1974, insistă asupra apropierii posibile dintre mitul lui Prometeu şi miturile orientale desprea Ea, Atrahasis şi Inana.

[42] Cf. Solon (Diehl, fr. I, v. 39—56, text grec).

[43] Vezi în continuare nota 45.

[44] Imagine celebră. Personificarea Dreptăţii prigonite, aşa cum a văzut-o Hesiod, se regăseşte şi în poezia lui Solon (Diehl, fr. 1, v. 6—7; fr. 3, v. 14—15, text grec).

[45] Referire la procesul de moştenire împotriva fratelui său, Perses. *Munci şi Zile* dezvoltă, întărind cu exemple, tema majoră din *Theogonia*. Domnia lui Zeus, care l-a răsturnat pe Kronos, corespunde pe plan mitic-cronologic unei etape din istoria civilizaţiei omeneşti, în care crimele şi răzbunările în lanţ sînt înlocuite prin dreptatea împărţită de reprezentanţi autorizaţi ai comunităţilor (basileii). Obişnuitele pricini de judecată sînt în mod curent datorate conflictelor pentru împărţirea averilor sau pentru încălcarea dreptului de proprietate. Tema este comună literaturilor din Orientul Apropiat şi Egipt. O apropiere tematică se poate, de pildă, face între *Munci şi Zile* şi texte similare sumeriene (mileniul II î.e.n.) editate de Samuel N. Kramer şi de Inez Bernhardt, *Sumerische Literarische Texte aus Nippur*, vol. I, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, nr. 20—21; 22—23; 45—52; vol. II, *ibid.*, 1967, 31—41. Vezi de asemenea Samuel Noah Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, University of Chicago Press, 1964, p. 174—183; p. 286 — apropierea între activitatea zeului Enki şi Zeus, în ce priveşte crearea şi organizarea lumii civilizate. Pentru cunoaşterea influenţelor orientale asupra *Muncilor şi Zilelor*, fundamental rămîne studiul lui P. Walcot, *Didactic Literature in Greece and the Near East*, cap. IV din *op. cit.*, p. 80—103.

[46] Basileii: fruntaşi gentilici, înstăriţi pe diferite căi, deţinători ai unor privilegii care le creeau, treptat, un statut social diferenţiat faţă de acela al restului populaţiei. Ei îndeplineau şi funcţia de judecători. Practica luării de mită era, probabil, curentă şi poetul îşi pune întrebarea în ce fel şi cînd vor fi pedepsiţi de Zeus „basileii" necinstiţi (v. 249—275). Vezi Zoe Petre, *op. cit.*, p. 12.

[47] Zeus, în calitate de putere justiţiară. Vezi nota 45.

ORFEU

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

La temelia orfismului stă mitul lui Orfeu, a cărui obîrşie foarte îndepărtată în timp precede cu cîteva generaţii perioada homerică.

Orfeu — spune legenda — a fost fiul lui Oiagros, regele Traciei, şi al Calliopei, cea mai venerată dintre muze. Crescut în preajma Olimpului şi a muzelor din Pieria, regiuni trace pe atunci, Orfeu a fost hărăzit cu darul divin al muzicii. Iconografia antică îl prezintă cîntînd din liră sau din cithară, instrumente cu coarde a căror născocire i se atribuie; dacă nu, cel puţin sporirea strunelor de la şapte la nouă.

Se spune că ar fi fost iniţiat în misteriile din Samothrake.

Cea mai minunată peripeţie atribuită de legendă eroului trac a fost coborîrea sa în Infern, pentru a-şi readuce pe pămînt soţia iubită, pe Eurydice, una din nimfele Dryade. Urmărită de Aristeus, Eurydice murise, chiar în ziua nunţii sale. Orfeu, neconsolat de pierderea ei, coborî în Infern, unde vrăji cu cîntecul său pe zeii subpămînteni şi pe toţi monştrii Infernului. Hades şi Persephona se înduplecară să-i redea soţia, cu o condiţie: să se reîntoarcă pe pămînt, urmat de Eurydice, fără să privească înapoi. Dar, muncit de îndoiala prezenţei ei pe urmele sale, Orfeu încălcă condiţia, întoarse capul, şi Eurydice îi fu luată pentru totdeauna.

Mitul lui Orfeu simbolizează, după unii interpreţi, forţa omului civilizat. Puterile incantatorii asupra stihiilor dezlănţuite ale firii, asupra fiarelor, sînt atribute de ordin divin. De aceea mitul îl înzestrează pe Orfeu cu toate însuşirile eroului pozitiv, aplecat, ca şi Prometeu, spre nevoile speţei umane, atît de slabă la începuturile sale. Orfeu i-a învăţat pe oameni agricultura şi ce înseamnă viaţa tihnită şi paşnică; el le-a dat şi primele noţiuni de medicină; ca iniţiat şi poet, le-a modelat sufletul. Socotit printre susţinătorii religiei lui Dionysos, trecea drept un refor-

mator al ei şi, alături de zeu, drept întemeietor de misterii. Tot lui i se atribuia născocirea scrierii.

În jurul orfismului s-a dezvoltat o bogată producţie literară din care putem să ne făurim o anumită idee despre ceea ce a putut fi doctrina orfică, strîns înrudită cu gîndirea pythagoreică. Textele orfice au avut o largă circulaţie în secolele VI—IV î.e.n., deşi încă de pe atunci erau considerate drept foarte vechi.

ORFEU

A) VIAŢA ŞI OPERA

1. *Lex. Suda:* Orfeu, originar din Leibethra[1], oraş al Traciei situat la sud de Pieria, este fiul lui Oiagros şi al Calliopei.

2. ALCEU, fr. 80, Diehl. Plin de sfidare, Orfeu încălca voinţa Soartei, îndemnîndu-i pe oamenii care se născuseră pe pămînt să fugă de moarte.

3. ESCHIL, *Agam.* 1629. Vorba ta este cu totul alta decît cea a lui Orfeu; căci el toate le îndupleca, stăpînindu-le prin farmecul glasului său.

4. PAUSANIAS X, 30, 6 [tabloul Infernului, opera lui Polygnotos[2]]. ... dacă îţi arunci din nou privirea spre partea de jos a tabloului, ţi se arată, imediat după Patrocle, Orfeu, aşezat pe un fel de colină; cu mîna stîngă ţine cithara, iar cu cealaltă mînă atinge muguri de salcie, rezemîndu-se de arbore; pare să fie dumbrava Persephonei, crîng în care au crescut plopi şi sălcii, după cîte mărturiseşte Homer [*Odiseea* X, 509]. Orfeu are înfăţişarea exterioară a unui grec şi nici îmbrăcămintea, nici ceea ce-i acoperă capul nu sînt de obîrşie tracă[3].

5. HERODOT II, 53. Căci Hesiod şi Homer, după cîte socot eu, au fost cu 400 de ani mai vîrstnici decît mine şi nu cu mai mulţi... iar poeţii[4] despre care se spune că au trăit înaintea acestor bărbaţi, după părerea mea, au trăit după ei.

6. EURIPIDE, Alcesta 357. Limba şi glasul lui Orfeu de mi-ar fi fost date,/Invocînd cu ele pe fiica Demetrei, ori pe/ Soţul ei, în Infern aş fi coborît după tine[5].

7. — — 962: Călătorit-am pe la Muze/ M-am înălţat în sfere-nalte,/ Am cunoscut mai multe sfaturi, / Dar n-am găsit nimic mai tare decît Destinul; leac, nici unul / În trace legi de - Orfeu -ntocmite[6]./ Nici cu ce ierburi Phoibos însuşi/ Pe Asclepiazi[7] îi dăruise/ Ca leac la multe suferinţe/Cendură-ntruna muritorii.

9. — — *Ciclopul* 646. Dar cunosc o grozavă incantaţie de-Orfeu născocită :/Cum o torţă aprinsă sări de la sine în capul/Cu-un singur ochi al fiului Gliei[8] şi-ndată-în plin îl atinse.

10. — *Rhesos* 943 [Vorbeşte mama lui Rhesos, adresîndu-se Atenei]: Orfeu, ce-i rudă cu omul ucis de tine[9], ne-a arătat cum să sărbătorim cu torţe aprinse tăinuitele misterii. Şi pe Musaios, al tău ilustru cetăţean, bărbat care printre oameni a călătorit cel mai mult, Phoibos şi noi, rudele lui de sînge, tot noi l-am deprins cu aceste învăţături.

11. ARISTOFAN, *Broaştele* 1032:
Ceremonii de iniţiere-n misteriile sfinte
Ne-a arătat Orfeu, şi cum de crime
Să ne ferim; Musaios, leacuri tămăduitoare
De boli şi ce anume sînt oracolele.

12. — *Păsările* 693 [Corul păsărilor]:
Chaos era la-nceput şi Noapte şi Erebul cel negru,
Şi Tartarul cel încăpător: nu erau deocamdată Pămîntul,
Nici Aer şi Cer; dar, în sînul fără sfîrşit al Erebului,
Noaptea cu negrele-i aripi naşte un ou, de vînturi
Purtat, din care sorocul aduse pe lume pe Eros,
Cu două aripi de aur strălucitoare pe spate,
Ca ale vîntului repezi vîrtejuri.
Acesta se-uni cu Chaosul înaripat, la vreme de noapte,
În largul Tartar şi neamului nostru naştere dete,
Scoţîndu-l primu-n lumină.
Viţa zeilor nemuritori nu fusese-nainte ca Eros

Să se unească cu toate. Dar, după ce se uniră
Unele cu celelalte, de îndat'se născură
Cerul, Oceanul, Pămîntul și neamul nepieritor al
Tuturor zeilor prea fericiți[10].

13 a. OLYMPIODOROS II, la PHOTIOS, *Bibl.* c. 80. 61 A 31 (Oasis). Această insulă, menționată de Herodot [III, 26], este una din Insulele Fericiților. Herodoros[11] care a compus istoria lui Orfeu și cea a lui Musaios, o numește Phaiakis.

14 b. ISOCRATE XI, 38. Astfel de povești au istorisit [poeții] despre zeii înșiși, cum nimeni n-ar îndrăzni să rostească nici despre dușmani ; căci ei le-au reproșat zeilor nu numai răpiri, adultere și primirea de plocoane de la oameni dar și că s-ar fi înfruptat din carnea propriilor copii, că și-ar fi scopit părinții, că și-ar fi aruncat în lanțuri mamele și multe alte fărădelegi, născocite pe seama lor. Orfeu, care s-a atașat cel mai mult de aceste povești, a sfîrșit din viață sfîșiat de femei.

15. DIODOR V, 64. Unii, printre care se numără și Ephoros (FGrHist. 70 F, 104, II, 68) povestesc că Dactylii din Ida[12] s-au născut în preajma muntelui Ida din Frigia, dar că ei au trecut în Europa în frunte cu Mygdon ; cum erau magicieni, aceștia sînt cei care au rînduit cîntările sacre, ceremoniile de inițiere și misteriile. Tot pe acea vreme și Orfeu, înzestrat cu deosebită înclinare spre poezie și cîntec, a devenit discipolul acestora. El a introdus pentru prima oară la eleni ceremoniile mistice și misteriile.

16. TEOFRAST, *Caracterele* XVI, 11 (Superstițiosul). Cînd vede vreo nălucire în vis, aleargă la tălmăcitorii de vise, la proroci și la auguri ca să-i întrebe cărui zeu sau zeiță ar trebui să-i înalțe rugăciuni și, în fiecare lună, merge la orficii care oficiază misteriile să se inițieze împreună cu soția lui (dacă cumva soția nu are timp, pleacă împreună cu doica) și copiii[13]. Cf. Demostene, *Despre coroană* 129, 259.

B) FRAGMENTE VECHI

3. PLATON, *Cratylos* 400 B—C. Unii spun că trupul [σῶμα] este „mormîntul" [σῆμα] sufletului[14], ca şi cum acesta ar fi îngropat în corpul prezent; şi, deoarece trupului i se transmit semnificaţiile dorite de suflet, şi din acest motiv a fost numit pe bună dreptate *sema* [σῆμα, „semn"]; părerea mea este că în special adepţii lui Orfeu i-au dat această denumire, ca şi cum sufletul şi-ar lua pedeapsa pentru cele ce este nevoit să ispăşească, avînd trupul drept înveliş, ca să se menţină la adăpost, întocmai ca într-o carceră.

5. — *Statul II*, 364 E. Ei[15] înfăţişează o mulţime de cărţi[16] despre Musaios şi Orfeu, desemnîndu-i, după cîte pretind, ca urmaşi ai Lunei şi ai Muzelor, drept care aduc jertfe convingîndu-i nu numai pe particulari, ci şi cetăţile, că prin jertfe şi bucuriile unui joc* s-ar înfăptui, pentru cei încă în viaţă, ba chiar şi pentru cei morţi, expieri şi purificări de fărădelegi, practici pe care ei le numesc „misterii"; jertfele îi dezleagă pe oameni de nenorocirile de dincolo de viaţă, căci cumplite chinuri îi aşteaptă pe cei ce nu le aduc[17].

9. ARISTOTEL, *Metaph.* XII, 6, 1071 b 26. Fie că e vorba de ceea ce pretind teologii care fac să se nască toate din noapte[18] sau de ceea ce spun filosofii naturii *(physiologoi)*[19] „toate lucrurile se aflau odată contopite la un loc" [Anaxag. B 1], aşa ceva este cu neputinţă. XIII, 4, 1091 b 4 Poeţii cei vechi sînt însă de acord cu acest punct de vedere cînd spun că acum domnesc şi cîrmuiesc nu primii [zei], cum ar fi Noaptea, Cerul, Chaosul sau Oceanul, ci Zeus.

10. — *Metaph.* I, 3, 983 b 27. Există unii care cred că cei foarte de demult, situaţi în timp cu mult înaintea generaţiei prezente, primii care au cercetat originea zeilor[20], au făcut următoarele supoziţii despre natură: au considerat pe Okeanos şi pe Tethys părinţii originari şi apa,

* gr. Παιδιᾶς ἡδοναί: bucuriile jocului mimetic.

numită de poeţi Styx, obiectul jurămîntului zeilor, căci această apă, cea mai veche, este totodată şi cea mai venerată[21]; iar jurămîntul pe Styx este considerat cel mai vrednic de cinste În orice caz, dacă această părere despre natură este într-adevăr veche, pierdută în negura timpului, nu se ştie tocmai sigur.

10 a. — *De gen. anim.* II, 1, 734 a 16.... aşadar, toate organele corpului se nasc fie deodată, ca de pildă, inima, plămînii, ficatul, ochii şi celelalte cîte mai sînt, fie succesiv, cum se spune în aşa-zisele versuri ale lui Orfeu; tot acolo, de asemenea, se spune că animalul se naşte dintr-o împletitură, ca cea a unei plase.

11. — *De anima* I, 5, 410 b 22. Se pare că plantele trăiesc fără să beneficieze de mişcare, ori de simţire şi că multe dintre animale sînt lipsite de cugetare. Dacă, să zicem, cineva le-ar atribui asemenea însuşiri şi ar considera raţiunea drept o parte a sufletului, la fel şi simţirea, tot n-ar putea susţine acest lucru, în general, despre orice suflet, şi nici despre vreun suflet considerat în totalitatea lui. Acest lucru s-a petrecut şi cu învăţătura din aşa-zisele versuri orfice. Aici se spune că sufletul provine din Univers şi pătrunde în corpul celor ce respiră, purtat de vînturi. La aceste „aşa-zisele", PHILOP. p. 186, 24 spune,că el [Aristotel] nu crede că aceste versuri aparţin lui Orfeu, după cum însuşi precizează în *Despre filosofie* [fr. 7 Rose]; dar, de fapt, învăţăturile sînt ale lui Orfeu, iar Onomacritos este cel care le-a pus în versuri. AELIAN., *Varia Hist.* VIII, 6 Se spune că nici unul dintre vechii traci nu cunoştea literele... de aici s-au găsit unii care să îndrăznească a susţine că nu s-ar fi născut nici un „înţelept" numit Orfeu, de origină tracă, şi că poveştile despre el sînt numai invenţii; acestea le afirmă Androtion[22] [fr. 36 FHG I, 375]. TATIANOS 41, p. 42, 4. Orfeu a fost contemporan cu Herakles şi, dealtfel, cele ce i se atribuie au fost compuse de atenianul Onomacritos, pe vremea guvernării Peisistratizilor, în jurul olimpiadei a cincizecea [580—577][23]. Musaios a fost un discipol al lui Orfeu.

12. DAMASC., *de princ.* 124 [I, 319, 8, Ruelle]. *Teologia* atribuită de peripateticianul Eudemos[24] lui Orfeu [fr. 117 Speng.] a trecut sub tăcere tot ce poate fi cunoscut prin raţiune ... Căci ea a făcut ca începutul să purceadă din Noapte, întocmai cum îl stabileşte şi Homer, chiar dacă nu a creat o genealogie continuă. ...Pămîntul, Tartarul şi Erosul reprezintă triplul inteligibil, Erosul fiind socotit ca al treilea principiu, ca şi cum ar contempla procesul devenirii (pe acesta aşa îl numeşte Orfeu în *Cîntecele** sale [cf. fr. 60 K]... În *Cîntecele orfice*[25] citate, se află această teologie care priveşte inteligibilul şi pe care filosofii o interpretează substituind unui singur principiu al Universului pe Chronos, iar în locul celorlalte două, Eterul şi Chaosul; ei admit în locul realului numai existenţa oului[26] şi astfel creează această primă triadă; pe cea de-a doua, o săvîrşeşte negreşit oul fecundat care zămisleşte în sine Divinitatea sau *Chitonul alb imaculat* sau *Norul* pentru că din acestea ţîşneşte Phanes. Cu alte prilejuri ei filosofează despre miez, în moduri diferite ... A treia triadă este alcătuită din Metis drept raţiune, Erikepaios ca putere, Phanes însuşi ca părinte ... Aceasta este teologia orfică obişnuită[27].

13. DAMASC., *de princ.* 123 bis, I, 317, 15 R. (Teologia orfică) înfăţişată de Hieronymos şi Hellanikos[28], dacă nu cumva este vorba despre unul şi acelaşi autor, sună astfel: „La început — zice — era apă şi materie din care s-a constituit pămîntul, stabilind aceste două principii, adică apa şi pămîntul, ca primele principii... Al treilea principiu s-a născut după aceste două, adică din apă şi din pămînt, sub forma unui dragon ce avea crescute capete de taur şi de leu, la mijloc, faţă de zeu, pe umeri, aripi şi se numea Chronos, cel fără bătrîneţe[29] şi totodată Herakles. Mai spune că era însoţit de Ananke care avea aceeaşi natură ca incorporala Adrasteia, cea care se extinde asupra Universului în lung şi în lat, atingîndu-i limitele. Aceasta, după cîte cred, este considerată drept al treilea principiu, potrivit

* gr. ʽΡαψῳδίαι.

clasificării care ține seama de substanță, afară doar că a fost socotită ambigen, cu scopul de a arăta cauza care generează toate lucrurile... Acest dragon, numit Chronos, dă naștere unei triple descendențe: Eterului umed, spune autorul, Chaosului infinit și celui de-al treilea urmaș, după aceștia, numit Erebos, întunecat de neguri... În aceste împrejurări, Chronos a zămislit un ou și, în continuare, a născut, în al treilea rînd, un zeu fără trup, avînd aripi de aur pe umeri, pe laturi crescute capete de taur, iar pe cap un balaur monstruos, închipuind felurite forme de fiare ... Această *Teologie* îl slăvește drept „Protogonos" și îl numește Zeus, cîrmuitorul tuturor lucrurilor și al întregului Univers. De aceea se mai numește și Pan. 14 ATHENAG., *leg*. 18, p. 20, Schwartz. Este vorba de Orfeu ... pe care pînă și Homer îl urmează în multe privințe, îndeosebi în privința zeilor, deoarece și el stabilește originea acestora din apă: „Oceanul ce tuturor izvod se întîmplă să fie" (*Iliada* XIV, 201). Căci, după el, apa era principiul tuturor lucrurilor. Din apă s-a constituit mîlul și, din amîndouă, s-a născut o vietate, dragonul cu cap de leu concrescut cu un altul de taur, iar la mijloc, între capete, un chip de zeu, cu numele Herakles și Chronos. Acest Herakles a dat naștere unui ou extrem de mare. Umplîndu-se pînă la refuz oul s-a spart în două, frînt de uriașa presiune a celui ce l-a născut. O parte a lui, cea dinspre vîrf, a sfîrșit prin a deveni Cer, cea de jos, Gaia; a mai apărut și o divinitate bicorporală[30]. Cerul, unindu-se cu Gaia, naște divinități de sex feminin, pe Clotho, Lachesis și Atropos[31]; iar ca divinități masculine pe Giganții cu 100 de brațe, Cottos, Gyes, Briareos[32] și pe Ciclopii Brontes, Steropes și Arges, pe care, aruncîndu-i în lanțuri, i-a prăvălit în Tartar după ce a aflat că va fi alungat de la domnie de către fiii săi[33]. De aceea, Gaia, mîniindu-se, a dat naștere la Titani:

Geea slăvita născut-a fii de viță cerească,*
Care Titani se mai cheamă, cu gîndul să se răzbune
*Pe Cerul** cel înstelat.*

---

* gr. Οὐρανίωνες.
** gr. Οὐρανός.

15. *Marmora din Paros*, FGrHist. 239 A, 14, II, 995. Pe vremea cînd fiul lui Oiagros şi al Calliopei a înfăţişat în creaţia sa *Răpirea Korei* şi *Căutarea zeiţei Demeter*, precum şi însămînţarea făcută cu mîna zeiţei... [textul este corupt]. Cf. Themist., *Orationes* 30, p. 422. Dind., ORPH., *Argon.* 26: rătăcirea Demetrei şi jalea cea mare a Persephonei, rînduitoare de legi, cum a fost ea.

16. APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argonauticele* I, 494. În acest timp, divinul Orfeu prinde în mîna stîngă lira şi încearcă un cîntec. Prinde să cînte, cum Pămîntul, Cerul şi Marea, odinioară confundate într-o unică formă, au fost despărţite în două de funesta Vrajbă; apoi cîntă graniţa pe vecie statornicită în văzduh pentru lună, celelalte astre, şi cărările soarelui; formarea munţilor, a fluviilor, cu unde clipocind la mişcarea nimfelor, şi a tuturor animalelor cîte se tîrăsc. El mai cîntă cum la început Ophyon şi Eurynome, fiica Oceanului, domneau peste vîrful înzăpezit al Olimpului, pînă ce, izgoniţi cu forţa, au fost siliţi fiecare să lase locul, el, lui Kronos, şi ea, Rheei. Apoi au căzut în valurile Oceanului. Noua pereche a domnit peste fericiţii Titani atîta vreme cît Zeus era încă copil. Pe atunci gîndurile lui erau încă cele ale unui copil nevîrstnic. El locuia într-o peşteră din muntele Dikte şi Ciclopii, fiii Pămîntului, nu-i înarmaseră încă mîinile cu tunetul şi fulgerul, titlul de glorie al lui Zeus. Orfeu astfel a terminat cîntecul şi fiecare rămase nemişcat.

20. *Plăcuţele de aur de la Eleutherna* (Creta), sec. II î.e.n. B.C. Hell. XVII, 121, Harrison-Muray, plăcuţe din Thurioi [*IG* XIV, 642. Comp. 6].

Sufletul tău cînd părăsit-a dulcea lumină de soare
Ţine-o la dreapta[34]; pe-aici sînt straşnice paze pe toate.
Bucură-te! Şi a ta suferinţă îndură. Aceasta
Pînă acum nu-nduraseşi[35]. În zeu din om preschimbat eşti[36].
Ca un ied[37] la lapte ajuns-ai. Bucură-te, deci,
Bucură-te! La dreapta străbate pajiştea sfîntă
Din dumbrava Persephonei[38].

21. — [Diels, *Orphischer Demeterhymnus* (Festschr. f. Gomperz), p. 1 şi urm. Comp. 10].

Gliei-Mame prim-născute i-a vorbit astfel
Tînăra Kybeleia[39]... fiica Demetrei... o, Zeus atotvăzător...,
Soare, ca foc treci peste toate cetăţile, de cînd împreună
Cu Biruinţa şi Întîmplarea şi Moira prea iscusita te-ai arătat.
Sub a ta stăpînire, zeitate prea strălucită,
Viţa-de-vie se-ngraşă surîzătoare...
Cui se supun toate, prin cine prind toate putere,
Prin cine se-nflăcărează toate? Pretutindeni
Sorţii se cer împliniţi.
Mamei mele, focule, du-mă, de izbutesc postul[40] să-l ţin.
Şapte nopţi sau [şapte] zile se ţine straşnic ajunul[41].
Şapte zile, postit-am, o Zeus din Olimp
Şi soare atotvăzător...

NOTE

[1] Leibethra, oraş şi regiune muntoasă din Tracia, la sud de Pieria, locul de naştere al lui Orfeu. Despre Orfeu, generalităţi la L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 74 şi urm.

[2] Celebru pictor grec din prima jumătate a sec. al V-lea î.e.n., originar din insula Thasos. Opera sa consta din ample compoziţii murale, inspirate din subiecte mitologice, descrise de Pausanias şi de Plinius.

[3] Deoarece artiştii plastici greci se abţineau să reprezinte personajele în costume străine de portul grec, chiar atunci cînd ar fi trebuit, cum era cazul la Orfeu, tracul.

[4] Cum ar fi Orfeu, Musaios, Linos sau Olympos.

[5] Aceste cuvinte sînt rostite de Alcesta, care îi oferă soţului ei, Admet, să moară în locul lui.

[6] În text „tăbliţe de lemn", pe care sînt redactate precepte orfice. După cît lasă să se înţeleagă scholiastul (*Schol.* la *Euripide, Alcesta*), într-un ipotetic sanctuar al lui Dionysos, din Tracia, s-au găsit tăbliţe cu recomandări privind vindecarea trupului şi a sufletului.

[7] Urmaşii lui Asclepios, fiul lui Apollon şi primul medic în concepţia mitică greacă.

[8] Ciclopul. Versurile fac aluzie la o incantaţie orfică potrivit căreia lemnul aprins ar sări de la sine. Prin aceasta i se atribuie orfismului şi unele practici de magie.

[9] Mama regelui trac Rhesos, totodată mătuşa lui Orfeu, se adresează Atenei, pe care o acuză de omorul fiului ei. Cf. Hesiod, *Theogonia* v. 340, unde mama lui Rhesos, închipuit sub înfăţişarea unui fluviu, este însăşi Tethys, care-l zămisleşte împreună cu Okeanos.

[10] Versurile par a reproduce o schemă a *Theogoniei* hesiodice (cf. *Theogonia* v. 116 şi urm.) în contaminare cu *Theogonii* orfice. Dacă în această parodie elementele hesiodice sînt uşor de recunoscut, „oul" născut din noapte (v. 697) este non-hesiodic. „Noaptea" se află la originea lumii într-o redactare tîrzie a cosmogoniei orfice, reprodusă de Eudemos (sec. IV î.e.n.). Vezi G. S. Kirk — J. E. Raven, *PPh.*, p. 44—45 şi V. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1961, p. 35—36; „Chaosul, Noaptea, Erebul şi Tartarul sînt propriu-zis regiuni determinate ale Universului, respectiv ale spaţiului ce înconjură Pămîntul şi, totodată, sînt concepute ca personificări de abstracţii, cu puteri generatoare" (Capelle, p. 35).

[11] Herodoros din Herakleea, contemporan cu Herodot, este autorul unor lucrări de mitologie care includ mituri despre Herakles şi expediţia Argonauţilor.

[12] Dactylii din Ida, al căror număr variază de la 5 pînă la 100, sînt demoni frigieni sau cretani, după cum sînt localizaţi în Frigia sau în Creta, divinităţi aparţinînd cortegiului unei „magna mater", Rhea sau Cybela. De originea lor sînt legate diferite legende despre explorările miniere precum şi legende orfice, privitoare la misterii. Una din legende pretinde că, pentru a-l amuza pe Zeus, copil, ei au instituit Jocurile Olimpice.

[13] Acest pasaj din Teofrast şi încă unul din Platon, *Statul* 364 C—365 A, sînt singurele care consemnează existenţa în Grecia a unui cult orfic propriu-zis.

[14] Pasajul încearcă să stabilească etimologia cuvîntului σῶμα, „trup", apropiindu-l de verbul σῴζειν, „a salva", „a pune la adăpost". De asemenea, cuvîntul σῆμα, „mormînt", „monument funerar" este pus în legătură cu verbul σημαίνειν, „a semnifica", „a comunica un sens". U. Willamowitz, *Der Glaube der Hellenen* II, 1932, p. 199, arată că ambele etimologii intrau în vederile orficilor. Dimpotrivă, F. R. Dodds, *op. cit.*, p. 189 opinează că doctrina se cuvine atribuită lui Philolaos din Crotona (vezi B 14—15); R. Loriaux, *Note sur la* φρουρά *platonicienne* (*Phédon* 62 A—B), „Les Études Classiques", Namûr, XXXVI, 1968, p. 28—36 este de asemenea de părere că doctrina, la origine, reprezenta o teză pythagorică, acceptată şi de Socrate.

[15] Teologii şi hresmologii.

[16] În limba greacă ὅμαδος, „mulţime", „serie", — cf. Teofrast, *Caracterele* VI, 8.

[17] Vezi mai sus nota 14.

[18] Printre alţii, Hesiod, *Theogonia* v. 117 şi *Munci şi Zile* v. 17.

[19] Prin acest termen sau prin cel de *physikoi* erau desemnaţi filosofii milesieni, precum şi cei care le-au continuat cercetările asupra „naturii" (φύσις).

[20] Printre care se numără şi Thales.

[21] Cf. Homer, *Iliada* VIII, 369 şi urm.; Hesiod, *Theogonia* v. 361.

[22] Autor de *Atthides* (*Anale* ale Atticii), a trăit, probabil, în secolul III î.e.n.

[23] Mai corect, în jurul celei de-a 55-a Olimpiadă (560—557 î.e.n.).

[24] Eudemos din Rhodos (c. 300 î.e.n.) a fost unul din cei mai renumiţi discipoli ai lui Aristotel, filosof, istoric al culturii şi istoric al ştiinţelor.

[25] „Rapsodiile orfice" (Ῥαψωδίαι ὀρφικαί), fr. 60—235, Kern, provin îndeosebi din citatele neoplatonicilor. Prima compilaţie de *Rapsodii orfice* (Ἱεροὶ λόγοι) aparţine lui Onomacritos, sec. VI î.e.n. Ca ipotetici autori sînt citaţi tesalianul Theognitos şi Kerkops, filosof pythagorician *(Lex. Suda, Orfeu)*.

[26] În cosmogoniile orfice timpurii, care recunosc la baza devenirii tripleta Chronos, Eter şi Chaos, oul cosmic constituie veriga din care apare Phanes, nume ce înseamnă „luminos", denumit şi Metis, „Prevederea" sau Erikepaios, „Germenele" (?), divinitate a primăverii, zămislitoare de viaţă. Numele Erikepaios se presupune că este de origine orientală (egipteană ?). Oricum, el reprezintă o metaforă care exprimă calitatea de germinare a plantelor.

[27] Conform comentariilor neoplatonice, teologia orfică primitivă presupunea succedenţa a 6 *generaţii* de zei: 1) Chronos, Eterul şi Chaosul; 2) Oul cosmic; 3) Phanes (Metis, Eros sau Erikepaios); 4) Noaptea, Uranos şi Gaia; 5) Zeus şi zeitatea Hadesului (Persephona); 6) Dionysos Zagreus.

[28] Iosephus Flavius, *Antichităţi iudaice* I, 94, consemnează că acest Hieronymos, pomenit de Damascius, ar fi fost un egiptean, autor al unor *Antichităţi feniciene* (sec. I î.e.n. ?).

[29] Ca divinitate cosmogonică primară, Χρόνος ἀγήραος pare să aibă o provenienţă orientală (cf. iran. *Zrvan Akarana*, „timpul infinit"), presupunere îndreptăţită de răspîndirea în arta greacă din sec. VII—VI î.e.n. a unor imagini de dragoni înaripaţi, cu mai multe capete, aşa cum sînt descrişi în cosmogoniile orfice. Despre această problemă, G. S. Kirk şi J.E. Raven, *PPh*, p. 38—42.

[30] Adică un trup hermafrodit, de ambele sexe.

[31] Parcele sau Moirele din mitologia greacă. Prima toarce firul vieţii omeneşti, a doua îl desfăşoară iar a treia, „Neînduplecata", îl taie.

[32] Cf. Homer, *Iliada* I, 402 şi Hesiod, *Theogonia* 617 şi urm.

[33] Cf. Hesiod, *Theogonia* 140 şi 149.

[34] Versul este corupt. Întregirile aparţin diferitor comentatori. Drumul „spre dreapta", după ce sufletul a depăşit fluviul „uitării" (Lethe), înseamnă drumul „cel bun", spre izvorul ce vine din lacul „amintirii" (Mnemosyne). (J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, ed. cit., p. 63).

[35] În sensul că sufletul trece prin ultima încercare purificatoare, pentru a împlini ciclul „purificărilor" (J.-P. Vernant, *ibidem*, p. 64).

[36] Acesta este ultimul stadiu al metempsihozei orfice, echivalent cu o apoteoză. Vezi şi Plutarh, *De defectu oraculorum* 414 B-C.

[37] Aluzie la suferinţele îndurate de Dionysos (Eriphios), nutrit de doica Eriphe, după ce a fost lipsit de sînul matern.

[38] Text corupt, cu multe lacune.

[39] În limba greacă: κόρρα Κυβέλεια, divinitate frigiană asimilată aici cu Persephona, întruchiparea fecundităţii.

[40] În practicile orfice şi eleusinice, postul (gr. νῆστις) juca un mare rol în procesul purificărilor rituale.

[41] Versul este corupt. Am adoptat lecţiunea ἐλινύειν în loc de ἐλινύε. Vezi comentariul lui H. Diels la acest rînd.

MUSAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet şi mitograf, Musaios este un personaj semilegendar, înfăţişat de tradiţia elenă în tovărăşia lui Orfeu, al cărui discipol mai vîrstnic ar fi fost.

Legenda acreditată de biograful său, Aristoxenos, pretinde că a fost fiul lui Antiphemos sau al lui Eumolpos şi al Selenei. Cu soţia sa Deiopeia, a avut un fiu, un alt Eumolpos, autorul ceremonialului de iniţiere în misteriile din Eleusis. Toate aceste personaje legendare au nume semnificative, menite să ateste calitatea de „iniţiat" şi de „cîntăreţ" a purtătorilor lor. Personajului i se atribuia însuşirea de muzician, „fiul Muzelor", ale cărui compoziţii aveau o putere miraculoasă de a vindeca bolnavii. De asemenea, era înfăţişat drept un neîntrecut magician. Pe alocuri, i se atribuie rolul de a fi introdus în Attica misteriile de la Eleusis. Iubit de zei şi de Muze, Musaios ar fi fost înzestrat de Boreas, spune legenda, cu darul de a zbura.

Opera atribuită lui Musaios constă din poeme în versuri cu conţinut orfic ca *Theogonia* (Platon, *Prot.* 316 D; *Statul* 363 C), *Supoziţii (Lex. Suda)*, *Soluţii*, *Iniţieri*, *Purificări*, *Imni* (Pausanias I, 22, 7), *Descrierea Titanilor* (Scholii la Apollonios din Rhodos III, 11, 79), ca şi alte mituri, după cum, probabil, şi *Oracole* (Herodot VII, 6; VIII, 96; IX, 43; Aristofan, *Broaştele* 1033). Este considerat drept unul din iniţiatorii orfismului; după toată probabilitatea era trac, ca şi Orfeu (cf. Strabon X, 3, 16).

MUSAIOS

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. *Lex. Suda.* Musaios, născut la Eleusis, era din Atena, fiul lui Antiphemos, fiu al lui Euphemos, fiul lui Ekphantos, fiu al lui Kerkyon, cel biruit de Teseu, și al soției lui Antiphemos, cu numele Selene. A fost poet epic, discipol al lui Orfeu, deși mult mai în vîrstă. Căci a fost in floarea vîrstei pe vremea celui de-al doilea Kekrops[1]. A compus *Învățături* închinate fiului său Eumolpos în 4000 de versuri, precum și multe alte lucrări.

2. HERMESIANAX, *Leontion* 15 și urm. [la ATHENAIOS, XIII, 597 D]. Nu, nici fiul Lunei, Musaios, conducător al Grațiilor, n-a făcut să fie lipsită de cinste, Antiope. Aceasta, la poalele așezării din Eleusis,făcea auzit inițiatelor strigătul plin de bucurie al oracolelor tainice, ea, zeloasa slujitoare a zeiței Demeter, cea din cîmpia Raros, după datina sacră ; cunoscută este Antiope chiar și în Hades[2].

3 a. *Scholiile* la SOFOCLE, *Oed. Col.* 1053. Unii susțin că și Eumolpos ar fi născocit ceremonialul de inițiere care se săvîrșește anual la Eleusis în cinstea Demetrei și a Korei. Andron[3] [FGrHist. 10, F, 13, I, 163] în această privință, scrie că nu acest Eumolpos ar fi descoperit ceremonialul de inițiere, ci cel de-al cincilea descendent al lui Eumolpos ; căci din Eumolpos s-a născut Keryx, fiul acestuia a fost Eumolpos, fiul lui Eumolpos a fost Antiphemos, iar fiul lui Antiphemos a fost poetul Musaios, iar Eumolpos, cel care a făcut cunoscute inițierile și a fost preot, este fiul acestuia din urmă[4].

4. DIOG. LAËRT., *Prooim.* I, 3 (fr. 5 Crönert). La atenieni s-a născut Musaios, la tebani Linos; după cîte se spune, Musaios a fost fiul lui Eumolpos[5], el a compus cel dintîi o *Theogonie* şi un poem ⟨intitulat⟩ *Sfera*, susţinînd că toate se trag din Unu şi se descompun tot în el[6].

7. SERVIUS, VERG., *Aen.* VI, 667. Acest Musaios a fost teolog. A trăit după Orfeu şi există diferite păreri despre el: unii pretind că este fiul Lunei, alţii, al lui Orfeu al cărui discipol se constată că a fost. Căci în cinstea acestuia [adică a lui Musaios] a scris [Orfeu 1 A 1] primul său poem, ce se cheamă *Crater*.

B) FRAGMENTE DIN THEOGONIA LUI MUSAIOS, CĂRŢILE I, II, III

1 [4 Kern (Rostock, 1898)]. *Schol.* la APOLL. DIN RHODOS III, 1179. În cartea a treia a *Descrierii Titanilor*[7] [2] Musaios spune că regele Cadmos a plecat de la sanctuarul din Delfi, călăuzit de o juncă.

6. CLEM., *Stromat.* VI, 25 (II, 442, 3 St.). Sustrăgînd în întregime scrierile altora, ca şi cum ar fi fost ale lor proprii, le-au răspîndit, aşa cum a procedat Eugamon din Cyrene, care şi-a însuşit în întregime de la Musaios cartea *Despre Thesproţi*[8].

11. PAUSANIAS X, 5, 6. Există la eleni un poem cu titlul de *Eumolpia*[9]; aceste versuri sînt atribuite lui Musaios, fiul lui Antiphemos. În ele stă scris că oracolul de la Delfi aparţine în comun lui Poseidon şi Geei şi că aceasta din urmă dă şi oracolele.

12. PHILOD., *De piet.* 1, p. 31 G. Dar, după cîte se spune, capul lui Zeus a fost despicat de Hephaistos, potrivit însă lui Eumolpos, sau acelui poet care a compus *Eumolpia*, despicat i-a fost de Palamaon[10]. *Schol.* la P i n d a r, *Ol.* VII, 66. În versurile lui Musaios se spune că Palamaon a izbit capul lui Zeus cînd acesta a dat naştere zeiţei Atena.

14. PHILOD., *de piet.* 137, 5, p. 61 G. La unii autori se spune că din Noapte şi din Tartar se trag toate; la alţii, că din Hades şi Eter. Autorul care a compus *Titanomachia* spune că din Eter, iar după Acusilaos[11] toate celelalte s-ar ivi din Chaosul primar. În cărţile atribuite lui Musaios stă scris că mai întîi au fost Tartarul şi Noaptea. În cartea a doua a lucrării [lui Chrysippos, *Despre natură*], cele puse pe seama lui Orfeu şi a lui Musaios... au tendinţa de a se conforma opiniilor acestora. Şi în cartea a doua a aceleiaşi lucrări [*Despre natură*] spune că Noaptea este cea dintîi zeiţă.

15. *Schol.* la *Apollonios din Rhodos* III, 1. În lucrările atribuite lui Musaios sînt înfăţişate două generaţii de Muze: generaţia Muzelor mai vîrstnice, contemporane cu Kronos, şi generaţia Muzelor mai tinere, născute din Zeus şi Mnemosyne[12].

17. — — III, 1377. Astfel de apariţii (anume: ale stelelor căzătoare) Musaios pretinde că ele se ivesc înălţîndu-se din Ocean şi se sting în Eter. Stelele despre care vorbeşte Musaios au fost numite de Apollonios, în mod convingător, „scăpărări de lumină".

Imn în cinstea lui Dionysos

19 a. ARISTID., *Orationes* 41 [II, 330, 16 Keil]. Prin urmare, să punem pe seama lui Orfeu, a lui Musaios şi a vechilor legiuitori *Imnurile* şi povestirile despre zeul Dionysos. Cf. *Pap. Berol.* 44, 2. (*Berl. Klassikertexte*, v. 1, 8; 1 B, 15 a. ⟨Orfeu⟩, sub puterea inspiraţiei divine, a ⟨compus acele imnuri⟩ pe care Musaios le-a aşternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări.

Imn al Lycomizilor către zeiţa Demeter

20. PAUSANIAS IV, 1, 5. Aşadar, în această ţară, primii regi care au domnit au fost Polykaon, fiul lui Lelex şi al Messenei, soţia lui Polykaon. La această Messene a sosit din Eleusis Caukon, fiul lui Kelainos, fiul lui Phlyos[13], aducînd de acolo misteriile Marilor Zei. Atenienii pretind că Phlyos însuşi era fiul Geei. Cu această părere concordă

şi un imn al lui Musaios, compus pentru preoţii Lycomizi, în cinstea zeiţei Demeter.

Oracole

20 a. HERODOT VII, 6. (Peisistratizii) luîndu-l cu ei pe Onomacritos[14], bărbat din Atena, interpret al oracolelor şi rînduitor al *Oracolelor* lui Musaios, au venit [la Susa], după ce s-au împăcat cu acesta; căci Onomacritos fusese izgonit din Atena de către Hipparchos, fiul lui Peisistratos, cînd a fost prins şi dovedit de Lasos din Hermione[15] că a introdus în colecţia lui Musaios un oracol care prevestea dispariţia sub apa mării a insulelor din vecinătatea Lemnosului[16]. Din această pricină îl alungase Hipparchos, deşi mai înainte fuseseră foarte buni prieteni.

21. — — VIII, 96. [Bătălia de la Salamina], multe rămăşiţe de corăbii, ridicate de Zefir, au fost aruncate pe ţărmul Atticei numit Kolias[17]. În felul acesta s-a împlinit — ca şi toate celelalte — oracolul prezis de Bakis şi Musaios despre această bătălie pe mare ... (urmează oracolul lui Lysistratos).

22. PAUSANIAS X, 9, 11. Atenienii sînt de acord că eşecul de la Aigos Potamoi[18] s-a întîmplat în urma unor tertipuri, căci au fost trădaţi pentru bani de către comandanţii lor. Într-adevăr, Tydeus şi Adeimantos[19] par să fi primit daruri de la Lysandros. Ca dovadă a acestei afirmaţii ei citează oracolul Sybillei ...; alte oracole le amintesc după culegerea lui Musaios:

Peste atenieni furtună cumplită sosi-va,
Din răutatea capilor lor; dar veni-va şi o mîngîiere:
Aceştia crunt ruina-vor cetatea; dar vina şi-o vor ispăşi.

NOTE

[1] În mitologia greacă, fiul lui Erechtheus, primul rege al Atenei, şi al Praxitheei.

[2] Cf. *LYSIAS, Discours*, „Les Belles Lettres", Coll. Budé, vol. II, p. 237. Musaios, poet apollinic, trecea drept unul din cei mai renumiţi compozitori de imnuri sacre. Şi-a desfăşurat activitatea în preajma altarului de la Eleusis.

Antiope, fiica fluviului Asopos, era o nimfă. Iubită de Zeus, ea a avut doi fii, pe Amphion şi pe Zetos. A fost una din primele slujitoare ale cultului zeiţei Demeter la Eleusis, căreia poetul i-a închinat cîteva imnuri.

[3] Despre Andron din Efes (sec. IV î.e.n. ?), istoric şi genealogist, se ştiu foarte puţine lucruri.

[4] După cum indică textul, numele de Eumolpos aparţine unor poeţi probabil din aceeaşi familie, dar din generaţii diferite. Primul, fiu al lui Poseidon, rege trac de obîrşie, era considerat drept întemeietorul cultului de la Eleusis şi purificator al crimelor săvîrşite fără voie.

[5] Erechtheus, rege legendar al Atenei, s-a angajat într-un război cu locuitorii ţinutului Eleusis. Eumolpos, care i-a fost aliat, şi-a găsit moartea în această expediţie, dar urmaşul său i-a continuat opera.

[6] Informaţia, de o deosebită importanţă, atestă că una din temele cosmogonice prezente în imnurile apollinice era şi aceea a unităţii Universului.

[7] Mărturia atestă, alături de *Cosmogonii*, şi prezenţa unor *Titanomachii* sau *Titanographii* în lista subiectelor tratate de poeţii orfici şi apollinici.

[8] Eugamon, originar din Cyrenaica (sec. VI î.e.n.), trece drept poetul unei mici epopei, intitulată *Thesprotes*, continuare a subiectului *Odiseei*.

[9] Este posibil ca acest titlu să aparţină unei *Theogonii* din creaţia poeţilor eleusinici.

[10] Personaj legendar, fiul lui Athamas şi al lui Ino, văr cu zeul Dionysos.

[11] Logograf din Argos, sec. VI î.e.n. A scris trei cărţi de *Genealogii* în care parafrazează *Theogonia* hesiodică.

[12] Muzele „mai vîrstnice" sînt socotite a fi cele aparţinînd regiunii Pieria, din Tracia sudică; cele mai „tinere" sînt Muzele beoţiene, născute în împrejurimile Helikonului, ţinutul de baştină al lui Hesiod. Primele sînt legate îndeosebi de mitul lui Orfeu şi de cultul dionysiac; celelalte treceau drept slujitoare ale cultului apollinic.

[13] Toată această înşirare de personaje mitologice are drept scop să stabilească filiaţia şi răspîndirea misteriilor Demetrei. Polykaon, colonizatorul Messeniei (sud-vestul Peloponesului), trece drept cel care a împămîntenit celebrarea cultului zeiţei Demeter în Pelopones. S-ar părea că Musaios a fost invitat să inaugureze evenimentul, prin compunerea unui imn.

[14] Filolog erudit din sec. VI î.e.n. S-a bucurat de protecţia lui Peisistratos şi a fiilor acestuia. A colaborat la redactarea epopeilor homerice şi a unei culegeri de poeme orfice. I se atribuie şi o *Titanomachie*.

[15] Poet. A doua jumătate a sec. VI î.e.n. Chemat la Atena de Hipparchos, fiul lui Peisistratos, a descoperit introducerea unui oracol apocrif, de către Onomacritos, în colecţia de *Oracole* atribuită lui Musaios. Falsul a stîrnit mare vîlvă, dîndu-i-se importanţă politică.

[16] Cf. Pausanias VIII, 23. Aceste insule, de natură vulcanică, se scufundau treptat sub apele mării.

[17] Porţiune de ţărm din Attica, vestită pentru calitatea lutului extras de aici, necesar industriei ceramice.

[18] Localitate în Chersonesul Tracic (Gallipoli), unde a avut loc înfrîngerea suferită de flota ateniană la sfîrşitul războiului peloponesiac (405 î.e.n.).

[19] Strategi atenieni, acuzaţi de a fi primit mită din partea lui Lysandros, comandantul armatei spartane, învingătorul Atenei în 404 î.e.n.

EPIMENIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet și legislator, Epimenides, fiul lui Phaistios sau al lui Dosiadas sau al lui Agesarchos, a fost o personalitate a lumii elene din veacul al VI-lea î.e.n. Născut la Knossos, după alții la Phaistos, în Creta, pe la 600 î.e.n., el s-a făcut cunoscut ca chresmolog care a țesut în jurul lui variate legende, menite să explice darul profetic cu care era înzestrat.

Epimenides a fost un personaj real, consemnat de un fapt istoric verificabil (v. Aristotel, *Athenaion politeia* I; Plutarh, *Solon* 12): el a fost chemat de Solon la Atena (c. 596 î.e.n.) spre a purifica orașul bîntuit de ciumă.

Epimenides se număra, după unele tradiții, printre cei „șapte înțelepți", figurînd pe listele în care lipsește Periandros.

Tradiția îi atribuie lui Epimenides multe lucrări de mari dimensiuni, cu siguranță apocrife. Astfel, printre titlurile transmise, sînt cîteva poeme în versuri ca: *Originea cureților și a corybanților*, *Theogonia*, (c. 5000 de versuri), *Construirea corăbiei Argo*, *Expediția lui Iason în Colchida*, în 6500 de versuri, *Chresmoi* — o culegere de oracole — și *Katharmoi*, o culegere de cîntece de purificare, precum și lucrări în proză: *Despre jertfe*, *Despre constituția cretană*, *Despre Minos și Rhadamanthys*, *Despre poeți*. Dintre toate aceste lucrări, singură *Theogonia* poate fi socotită, cu mai multe șanse de adevăr, drept creație a sa.

EPIMENIDES

A) VIAȚA

1. DIOG. LAËRT. I, 109 și urm. Epimenides, după cîte afirmă Theopompos[1] [FGrHist. 115, F, 67, II, 548] și mulți alții, era fiul lui Phaistos, după unii însă al lui Dosiades, iar după alții al lui Agesarchos; ca neam, el era cretan din Knossos, deși, cu părul lung ce-l purta, el se deosebea ca înfățișare de cretani. Trimis odată de tatăl său la cîmp după o oaie rătăcită, el se abătu din drum, cam pe la vremea prînzului, și se culcă într-o peșteră[2] unde a dormit timp de cincizecișișapte de ani. Cînd s-a trezit, el se apucă să caute oaia, socotind că dormise doar puțin. Cum nu o găsi, rătăci pe cîmp și, pentru că văzu totul schimbat și turma aparținînd unui alt om, se întoarse în cetate foarte nedumerit... (110) din această întîmplare, și-a cîștigat renume în lumea greacă, fiind socotit îndrăgit de zei. Chiar pe acea vreme atenienii fuseseră loviți de ciumă și Pythia le poruncise să purifice orașul. Ei au trimis cu acel prilej în Creta o corabie, în frunte cu Nikias[3], fiul lui Nikeratos, cerînd ajutorul lui Epimenides. Acesta, venind la Atena în a 46-a olimpiadă [596—593 î.e.n.], le purifică atenienilor orașul și puse capăt molimei... (111).

A compus un poem despre *Originea cureților și a corybanților*[4] și o *Theogonie*, în 5000 de versuri, precum și *Construirea corăbiei Argo* și *Expediția lui Iason în Colchida*, în 6500 versuri. (112) A scris și opere în proză: *Despre jertfe* și *Despre constituția cretană*; *Despre Minos*

și Rhadamanthys[5], în schimb, este un poem de aproximativ 4000 de versuri. El a întemeiat la Atena un templu al Eumenidelor, după cum susține Lobon din Argos[6] în lucrarea sa *Despre poeți* [fr. 16 Crön.]. Se mai spune că el pentru prima oară a purificat locuințe și cîmpii și a ctitorit temple.

(114) ... După afirmația anumitor autori, cretanii îi aduceau jertfe ca unui zeu, pentru că, susțin ei, el a fost cel mai mare prezicător.

2. *Lex. Suda.* Epimenides a fost fiul lui Phaistos[7] sau al lui Dosiades sau al lui Agesarchos și a avut ca mamă pe Blasta; a fost poet cretan din Knossos (despre el circulă zvonul că sufletul îi părăsea trupul cît timp voia ca apoi să reintre în trup; după ce s-a scurs o bună bucată de timp de la moartea lui, pielea i-a fost împestrițată cu litere)[8]. A trăit pe vremea celei de-a 30-a olimpiade [660—657 î.e.n.]. A scris în versuri și în proză multe lucrări despre misterii, purificări și oracole cu tîlcul ascuns.

4. PLUTARH, *Solon* 12. Pe vremea cînd răscoala atinsese culmea violenței și poporul se răzvrătise, Solon, care pe atunci se bucura de mare faimă, se înfățișă în public împreună cu atenienii de rang nobil și, mai cu rugăminți, mai cu amenințări, i-a convins pe cei declarați „în afara legii" să se prezinte în fața tribunalului... După cît se părea, Epimenides era o ființă iubită de zei și iscusit în treburile divine, în arta inspirației și a inițierii... Venind la Atena și bucurîndu-se de prietenia lui Solon, el l-a ajutat pe acesta cu îndemnuri și sfaturi în opera sa legislativă. Căci a simplificat ceremonialul jertfelor și pe cel al doliului, în sensul că pentru ceremoniile de înmormîntare a contopit mai multe sacrificii și a înlăturat tot ceea ce era închistat în tradițiile barbare, practicate mai ales de femei. [Urmează B 10].

6 a. APULEIUS, *Apologia* 27. Celor care se preocupă cu mai multă curiozitate de rolul providenței în lume și îi cinstesc cu mai multă stăruință pe zei, în chip obișnuit li se spune „magi", de parcă ei înșiși ar ști să înfăptuiască

cele ce ştiu că se petrec; aşa au fost odinioară Epimenides, Orfeu, Pythagoras şi Ostanes[9]; tot aşa, puse sub semnul îndoielii au fost şi purificările lui Empedocles...

B) FRAGMENTE
THEOGONIA SAU ORACOLE. ISTORIA CRETEI

2. AELIAN., *De nat. anim.* XII, 7. Cu toate acestea, se spune că leul din Nemeea ar fi căzut din Lună. Căci aşa grăiesc versurile lui Epimenides:

Şi eu sînt de-obîrşie tot din Luna cu plete bogate
Care, puternic cutremurîndu-se, iasma de leu
Azvîrlit-a. Cu sprijinul Herei, stăpîna, fiara-n
Nemeea pieri, sugrumată prin a lui Herakles forţă
Divină.

HERODOROS, la TATIANOS, 28. Cum să nu fie o prostie să te încrezi în cărţile lui Herodoros despre legenda lui Herakles, care pretindea că Luna ar fi prăvălit de pe suprafaţa ei pe pămînt Leul ucis de Herakles.

5. DAMASC. 124, I, 320, 17 R [Eudemos fr. 117] Epimenides postulează două elemente primordiale, A e r u l şi N o a p t e a[10]...; din acestea s-a născut T a r t a r u l, ca un al treilea principiu, după cîte cred eu, fiind un amestec alcătuit din celelalte două; din acesta s-au născut cei doi T i t a n i (denumind astfel componenta de mijloc, care este cognoscibilă, deoarece amîndouă aceste părţi „trag" şi spre înălţime şi spre cealaltă extremitate), de care, prin unirea unuia cu celălalt se naşte un ou..., de unde iarăşi, provine o altă generaţie[11]. PHILODEM, *De pietate* 47 a, 2, p. 19. În versurile atribuite lui Epimenides, din A e r şi din N o a p t e s-au alcătuit toate, aşa cum mărturiseşte şi Homer cînd spune că Oceanul şi Tethys au dat naştere zeilor [*Iliada* XIV, 201]. Un⟨alt⟩ [poet] consideră drept tată şi mamă a zeilor pe Kronos şi pe Rhea, iar după părerea altora, pe Zeus şi pe Hera.

6. PAUSANIAS VIII, 18, 2. Epimenides din Creta consideră la rîndul lui Styx-ul[12] o fiică a Oceanului.

8. PHILODEM, *De pietate* 61 b, 1, p. 46 G. Unii, cum ar fi Eschil în *Prometeu* (vezi 351 şi urm.) şi Acusilaos [9 B 7] şi Epimenides şi mulţi 〈alţii〉 spun că Typhon[13] s-ar fi ridicat împotriva domniei lui Zeus.

10. PLUTARH, *Solon* 12 [despre Epimenides]. Cel mai de seamă lucru pe care l-a săvîrşit a fost acela că prin celebrarea ceremoniilor de iniţiere şi prin anumite slujbe de ispăşire, de purificare, cît şi prin anumite ctitorii, [Epimenides] a readus cetatea pe calea dreptăţii şi a bunei înţelegeri.

11. — *De def. orac.* 1, p. 409 E. Se povesteşte că nişte vulturi sau nişte lebede..., purtaţi de la extremităţile pămîntului spre mijlocul lui, ar fi căzut în unul şi acelaşi loc de la Pytho, în preajma aşa-numitului buric (al pămîntului)[14]. Mai tîrziu, cu scurgerea vremii, se spune că Epimenides din Phaistos, a dovedit cît de greşit este acest mit cu privire la zeu şi, după ce a primit un oracol neclar şi ambiguu, ar fi spus:

Nu-i nici un buric la mijlocul gliei nici al mării.
Dacă există totuşi vreunul, doar zeii-l cunosc, dar
Neştiut e de oameni.

Fragment apocrif tîrziu

26. LAURENTIUS LYDUS, *De mens.* IV, 17. Adepţii lui Epimenides au inventat mitul că Dioscurii au fost bărbat şi femeie, pe unul numindu-l „veac veşnic" întocmai unei monade, iar pe celălalt, „natură", întocmai unei dyade[15]. Într-adevăr, din monadă şi dyadă s-a dezvoltat orice număr dătător de viaţă şi de suflet.

NOTE

[1] Istoric grec din sec. IV î.e.n. Opera sa, *Hellenika (Istoria Greciei)*, continuă *Războiul Peloponesiac* al lui Tucidide. Azi nu se păstrează din ea decît fragmente.

[2] Peştera se afla în muntele Ida din Creta.

[3] Anacronism. Nikias, strateg şi om politic atenian, făuritorul păcii din timpul războiului peloponesiac (421 î.e.n.), nu poate fi solul trimis în Creta după Epimenides (c. 600 î.e.n.) .G. Huxley, *Nikias and the plague*, „Greek, Roman and Byzantine Studies", Durham, X, 1969, p. 235–239, sugerează că acest Nikias a plecat în Creta trimis anume să aducă colecţia de oracole redactate de Epimenides, foarte apreciate pe atunci cînd ciuma era considerată o calamitate trimisă de Apollon. Relatarea contopeşte evenimente petrecute la distanţă de peste un secol.

[4] Divinităţi secundare cretane. Despre cureţi exista credinţa că ei l-au apărat pe Zeus, ascuns in Creta de mama sa, spre a nu fi devorat de Kronos. Dansînd şi lovindu-şi puternic scuturile, cureţii acopereau ţipetele copilului divin (M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, vol. I, München, Beck, 1955, p. 322). Corybanţii, divinităţi legate de cultul Cybeleî din Frigia, au fost cu vremea asimilaţi cureţilor.

[5] Personaje legendare cu funcţia de judecători în Infern. Deşi citată ca fiind o lucrare în proză, *Despre Minos şi Rhadamanthys* pare să fi fost totuşi un poem în versuri. Vezi A. Frenkian, *Note şi Comentarii* la Diogenes Laërtios, *op. cit.*, p. 534.

[6] Scriitor din epoca postalexandrină, autorul unei lucrări intitulată *Despre Poeţi*.

[7] Acest nume legendar evocă obîrşia lui Epimenides din partea sudică a insulei Creta, unde se afla aşezat marele centru urban Phaistos.

[8] Informația că Epimenides ar fi avut trupul tatuat pare stranie, deoarece tatuajul nu intra in practicile grecești.

[9] Personaj necunoscut. Este totuși menționat de Apuleius, în *Apologia* 27 în calitate de mag. Făcea probabil parte din aceeași pleiadă de scriitori de oracole ca și Epimenides.

[10] De remarcat că principiile care stau la baza concepției cosmogonice a lui Epimenides sînt de natură materială, aerul, întocmai ca la Anaximenes și un mediu de lumină, care amintește de o influență hesiodică (vezi *Theogonia* 123).

[11] După unele opinii, o schemă ca aceasta aparține unei epoci foarte tîrzii (elenistică ?) și nu poate fi suită pînă în secolul VI î.e.n.

[12] În *Theogonia* hesiodică, Styx-ul este considerată drept cea mai vîrstnică fiică a Oceanului și a zeiței Tethys.

[13] Typhon, personaj mitologic monstruos, ultimul fiu al Geei și al Tartarului. Brațele lui întinse atingeau răsăritul și apusul. În loc de degete avea capete de șerpi iar de la brîu în jos era înfășurat cu vipere. Cînd zeii l-au văzut atacînd Olimpul, de teamă au fugit și s-au ascuns în Egipt. Numai Zeus, ajutat de Atena, i-a opus rezistență, doborîndu-l prin puterea fulgerului, după care l-a acoperit cu muntele Etna din Sicilia.

[14] Unde a fost întemeiat oracolul de la Delfi. Vezi Strabon IX, 3,6.

[15] Unitate compusă din două părți sau două elemente. Din oul Ledei fecundat de Zeus s-au născut, de fapt, două perechi de gemeni, Castor și Pollux, Elena și Clytemnestra, spune legenda.

PHEREKYDES DIN SYROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Pherekydes din Syros a trăit în sec. al VI-lea și nu trebuie confundat cu genealogistul atenian din sec. al V-lea. Unii îl consideră contemporan cu cei „șapte înțelepți" (s-a născut în timpul regelui lydian Alyattes și a murit în jurul celei de-a 45-a olimpiade: 600—597 î.e.n.); alții îl fac contemporan cu Cyrus, către a 59-a olimpiadă; o altă ipoteză îl prezintă ca trăind pe vremea lui Anaximandros (G. S. Kirk și J. E. Raven, *PPh*). Toate acestea concordă totuși cu tradiția că ar fi fost îngropat de discipolul său, Pythagoras.

Pherekydes pare să fi propagat cel dintîi în Grecia învățătura despre metempsihoză și tot el se crede că a descoperit arta geometriei, ceea ce n-ar fi surprinzător pentru un dascăl al lui Pythagoras.

Din opera sa, intitulată *Heptamychos* (Ἑπτάμυχος) sau *Theogonia*, n-au rămas decît fragmente păstrate în cîteva citate.

Bun cunoscător al operei lui Hesiod, Pherekydes din Syros, potrivit unor știri antice, ar fi cunoscut și studiat și doctrina lui Thales. Lui i se atribuie încercarea de a face o apropiere între Hesiod și Thales. În *Heptamychos*, titlu traductibil prin „Genunea cu șapte abisuri" recunoaște existența a șapte zone cosmice, eventual identificabile cu marile divinități ale Olimpului.

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. DIOG. LAËRT. I, 116 și urm. Pherekydes din Syros, fiul lui Babys, după cum spune Alexandros în *Succesiunea filosofilor*, a fost elevul lui Pittacos [fr. 139 FHG III, 240]. Theopompos [FGrHist. 115, F, 71, II, 550] spune că acesta a scris cel dintîi despre natură și zei. Se relatează multe lucruri minunate despre el; între altele că, plimbîndu-se pe țărmul insulei Samos și văzînd o corabie ce plutea sub un vînt prielnic, ar fi zis că nu peste mult timp se va scufunda; și într-adevăr, aceasta s-a și scufundat chiar sub ochii lui; de asemenea, bînd apa scoasă dintr-o fintînă a prezis că peste două zile va avea loc un cutremur și așa a și fost.

Se păstrează o carte de la Syrian care consemnează astfel din ce provine începutul [lumii]: Zas[1] și Chronos... [B 1]; s-a păstrat și cadranul solar din insula Syros [cf. *Schol.* la *Odiseea* XV, 404].

Urmează epigrama lui Diogenes.

(121) A trăit în timpul celei de a 59-a olimpiade.

2. *Lex. Suda*. Pherekydes syrianul (se află o insulă în Ciclade, Syra, vecină cu Delos) fiul lui Babys. S-a născut în timpul regelui Alyattes al lydienilor, încît este contemporan cu cei șapte înțelepți și a fost plasat în jurul celei de a 45-a olimpiade [600—597 î.e.n.]. Se spune că Pythagoras a fost instruit de acesta, dar că Pherekydes nu a avut nici un profesor, ci s-a străduit să se instruiască singur, deținînd cărțile apocrife ale fenicienilor[2]... Se mai spune

că tot el a introdus cel dintîi teoria cu privire la metempsihoză. Pherekydes a rivalizat prin învăţătura sa, cu Thales.

Lucrarea care a notat toate acestea <se numeşte> *Heptamychos (Genunea cu şapte abisuri)*[3] sau *Theokrasia (Amestecul neamurilor de zei)* sau *Theogonia*. Există şi o *Teologie* în 10[?] cărţi[4], care tratează despre naşterea şi succesiunea zeilor.

5. [10 Kern]. CICERO, *Tusc.* I, 16, 38. Aşadar, cred într-adevăr că şi alţii au spus acest lucru timp de atîtea veacuri, dar ceea ce s-a transmis prin tradiţie literară şi anume că sufletele oamenilor sînt veşnice, a spus-o prima oară Pherekydes din Syros, [Pherekydes] cel vechi, de bună seamă, căci a trăit pe cînd domnea purtătorul aceluiaşi nume ca al meu [Servius Tullius, 578—535 î.e.n.]. APONIUS, la *Cântarea cântărilor* [ed. Bottino şi Martini, Roma, 1843], V, p. 95 şi urm. la Cant. 3, 5. În cartea precedentă am specificat că prin „depunerea de jurămînt pe căprioare şi pe cerbi, fiice ale Ierusalimului" se înţelege întruchiparea învăţăturilor filosofice ale lui Thales şi Pherekydes... Pherekydes era încredinţat că avem un spirit celest şi un al doilea plămădit din seminţe telurice. Într-adevăr, a descris înaintea tuturor natura şi originea zeilor. Ştiut este că această lucrare are mare importanţă pentru religia noastră, de vreme ce recunoaşte că zeii s-au născut în mod ruşinos, au dus o viaţă şi mai ruşinoasă încă şi că cei pe care idolatrul îi considera zei au murit în chipul cel mai infamant.

7. ARISTOTEL, *Metaph.* XIII, 4, 1091 b 8. Cînd unii dintre aceşti teologi au început să se influenţeze reciproc şi să nu le mai redea pe toate în chip mitic, ca Pherekydes, de pildă, s-au găsit şi alţii care să considere că primul creator [adică Zeus] este supremul Bine, aşa cum cred Magii.

7 a. PLOTIN V, 1, 9. Astfel, unii dintre cei vechi, foarte apropiaţi de ucenicii lui Pythagoras şi unii din cei de după acesta, cît şi discipolii lui Pherekydes, aveau intense preocupări despre această natură (înţeleasă ca Unul etern şi cognoscibil).

8. DAMASCIUS, *de principiis* 124 B [I, 321 R. din Eudemos, fr. 117]. Pherekydes din Syros <spune că> Zas, Chronos şi Chthonia sînt dintotdeauna primele trei principii;... că Chronos a făcut din propria-i sămînţă focul, mişcarea aerului şi apa[5]..., din care, despărţite în c i n c i a b i s u r i, s-a constituit o generaţie întinsă de zei, numită „generaţia celor cinci abisuri", ceea ce poate însemna acelaşi lucru cu „pentacosmosul". Cf. B 1.

9. PROBUS, *ad Verg. Buc.* 6, 31. De aceeaşi părere este şi Pherekydes, dar propune elemente diferite; el spune: Zas şi Chthonia şi Cronos, înţelegînd focul, pămîntul şi timpul[6]. Eterul este cel ce stăpîneşte, pămîntul, cel ce este stăpînit, iar timpul, cel în care îşi găseşte rînduiala orice parte a lumii. HERMIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 12 (D. 654). Pherekydes spune că principiile sînt Zas şi Chthonia şi Cronos: Zas este văzduhul, Chthonia pămîntul, Cronos este timpul; văzduhul este cel ce acţionează, pămîntul, cel ce suportă acţiunea, iar timpul elementul în care se desfăşoară toate cele cîte se petrec. IOANNES LYDUS, *de mensibus* IV, 3. S o a r e l e î n s u ş i [este Zeus], după Pherekydes.

10. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhon. Hyp.* III, 30. Pherekydes din Syros spune că pămîntul este principiul tuturor lucrurilor.

11. MAXIMOS DIN TYR X, p. 174 Reiske. Dar examinează cu grijă şi creaţia filosofului din Syros, şi pe Zas şi pe Chthonia şi de asemenea pe Eros, şi n a ş t e r e a l u i O p h i o n e u s[7] şi l u p t a zeilor [B 4] şi „p o m u l"[8] şi „p e p l o s"-u l[9] [B 2].

B) FRAGMENTE

1 [I Kern, *de Orphei cett. theogon.* p. 84]. DIOG. LAËRT. I, 119. Zas şi Chronos şi Chthonia existau dintotdeauna: dar Chthoniei i s-a dat numele Γῆ *(Gê)* de vreme ce Zas i-a dat acesteia în dar pămîntul. Cf. HERODIAN II, p. 6, 15.

Căci e şi Δίς şi Ζήν şi Δήν şi Ζάς la Pherekydes, după inflexiunea proprie. Cf. A 8.

1 a. ACHILL., *Isagoge (in Arati Phaen.)* 3 (31, 28 Maass). Dar Thales din Milet şi Pherekydes din Syros consideră principiul tuturor lucrurilor apa, pe care Pherekydes o numeşte şi Χάος *(Chaos)*, luînd aceasta, după cum se pare, de la Hesiod, care spune [*Theog.* 116]: „Într-adevăr, Chaosul s-a născut cel dintîi".

2 [4]. GRENFELL-HUNT, *Greek Papyr.* Seria II, n. 11, p. 23. „Pentru el...[10], un peplos". CLEMENT, *Stromat.* VI, 9 (II, 428, 19 St.). De asemenea, Homer, pomenind despre scutul făcut de Hefaistos [spune]: „pe faţa scutului a făurit pămîntul, apoi cerul şi marea, a înfăţişat în continuare uriaşa putere a fluviului Okeanos" [*Iliada* XVIII, 483, 607]; Pherekydes din Syros spune: „Construiesc... lăcaşuri". VI, 53 (II, 549, 4) din Isidoros: [ca oamenii] să înveţe ce este s t e j a r u l î n a r i p a t şi m a n t i a brodată („peplos"-ul) de pe acesta[11], toate cîte le-a spus Pherekydes despre divinităţi, prezentîndu-le în mod alegoric, preluînd o atare concepţie de la prezicerea lui Cham[12].

col. 1. „Ei construiesc pentru acesta [Zas] lăcaşuri multe şi mari. După ce le-au terminat pe toate şi au adus lucrurile necesare în locuinţă şi slujitori şi slujitoare şi toate celelalte cîte trebuie, cînd toate sînt gata, fac căsătoria[13]. Dar, cînd sosi a treia zi de nuntă, Zas face o mantie mare şi frumoasă şi brodează pe ea imaginea Gaiei şi a lui Ogenos şi lăcaşurile lui Ogenos[14]... (Şi Zas aşa vorbi către Chthonia)

col. 2. Vrînd ca a ta să fie nunta, prin aceasta te cinstesc. Tu, fă-mi bună primire şi uneşte-te prin căsătorie cu mine". Se spune că atunci pentru prima oară s-au instituit acele daruri care se dau logodnicei în ziua în care îşi descoperă chipul[15]; din aceasta s-a făcut un obicei şi pentru zei şi pentru oameni. Logodnica, primind cu bunăvoinţă mantia, îi răspunde ...

3 [2]. PROCLOS, la PLATON, în *Tim.* 32 C; II, 54, 28 Diehl. Pherekydes spunea că Zeus, avînd de gînd să creieze lumea, s-a preschimbat în *Eros*, deoarece a condus Universul, după ce l-a constituit din lucruri contrare, spre armonie și înțelegere și a implantat în toate aceeași năzuință precum și unitatea care străbate pretutindeni.

4 [3]. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 42 [II, 111, 13 K.; din Celsus]. Pherekydes, născut cu mult mai înainte decît Heraclit, povestește că o armată a fost opusă altei armate și că a fost numit conducător al uneia Cronos, iar al celeilalte, Ophioneus. Istorisește provocările la luptă și luptele propriu-zise și că au încheiat o convenție, conform căreia aceia din ei care aveau să cadă în Ogenos, să se considere învinși, iar ceilalți, care i-ar fi prăvălit și ieșit victorioși, să ia în stăpînire Cerul. Pherekydes spune că de această hotărîre țin misteriile privitoare la Titanii și la Giganții care, după cît se povestește, au luptat cu zeii, precum și misteriile de la egipteni, referitoare la Typhon și Horos și Osiris. PHILON DIN BYBLOS, *Sanchuniath.* [EUSEB., *P.E.* I, 10, 50]. Luînd de la fenicieni tradiția, Pherekydes în istoriile sale despre zei povestește despre zeul numit de el Ophioneus și despre ophionizi.

5 [6]. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 42 [II, 112, 20 K.]. Comentînd epopeile homerice [*Iliada* I, 590; *Iliada* XV, 18], [Celsus] spune că vorbele lui Iupiter adresate Herei reprezintă cuvîntul zeului către materie; că aceste cuvinte către materie sînt enigmatice, anume că zeul a adunat-o la un loc și a înfrumusețat-o modelînd-o după anumite rînduieli, deși se afla de la început într-o cumplită neorînduială și că pe demonii din jurul ei, cîți erau nesupuși, pedepsindu-i, i-a prăvălit pe tărîmul acesta. Arată că Pherekydes, avînd astfel în minte versurile lui Homer, ar fi spus: „sub acest tărîm se află ținutul Tartarului; pe acesta îl păzesc fiicele lui Boreas (vîntul nordic), Harpiile și Thyella (Furtuna)[16]; acolo îl alungă Zeus pe oricare dintre zeii care nu s-ar arăta supus".

6 [5]. PORPHYR., *de antr. Nymph.* 31. Pherekydes din Syros vorbește despre abisuri și gropi și peșteri

şi u ş i şi p o r ţ i şi prin aceasta face aluzie la originea şi la viaţa de după moarte a s u f l e t e l o r... PROCLOS la *Platon*, în *Tim.* 29 A ; I, 333, 28 D. Cei vechi numesc lumea p e ş t e r ă [cf. şi 31 B 120] şi închisoare [44 B 15] şi grotă...

7 [0]. PSEUDOGAL., [adică PORPHYR.], *ad Gaurum*, ed. Kalbfl. [Abh. Berl. Ak. 1895] 34, 26. Şi de aici Numenios în mare măsură cît şi interpreţii doctrinei lui Pythagoras acceptă prin tradiţie existenţa rîului numit de Platon [*Rep.* X, 621 A] Ameles, de către Hesiod şi orfici Styx, iar de către Pherekydes, r ă s p î n d i r e a s e m i n ţ e i.

8 [9]. *Schol.* APOLL. RHOD. I, 645 Pherekydes spune că A i t h a l i d e s primise de la Hermes darul ca sufletul său să fie cînd în Hades cînd în ţinuturile de deasupra pămîntului.

NOTE

[1] Zas: numele unei puteri din triada Zas (Zes), Chthonia şi Chronos. Vezi în continuare B 1. După opinia lui G. S. Kirk (*PPh.* p. 55), divinitatea aparţinînd acestei triade nu are nici o contingenţă cu Zeus, deşi legendele mitologice despre Zas, de provenienţă orfică, sînt uneori calchiate după legendele privitoare la perechea Zeus-Hera.

[2] Aluzie la cosmogonia atribuită de Philon din Byblos (la Eusebios, *Praep. Evang.* I, 10) fenicianului Sanchuniathon, care ar fi trăit înaintea lui Homer, chiar înainte de războiul troian. Descoperirile arheologice de la Ras-Shamra (Syria), unde s-a găsit o bibliotecă cu tăbliţe de lut, par să confirme existenţa unor poeme cosmologice de tipul aceluia atribuit lui Sanchuniathon. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, ed. cit., p. 17–18; 132.

[3] Această peşteră, cu ramificaţii adînci (*mychoi*), este o imagine a Universului, curentă în *Theogoniile* orfice. Are fie cinci prăpăstii şi atunci se numeşte *Pentemychos*, fie şapte, *Heptamychos*. Vezi în continuare A 8. Nu se ştie dacă aceste întinderi lipsite de lumină reprezintă totodată şi spaţiile în care s-au alcătuit elementele lumii materiale. Aşa cum rezultă din consemnările lui Damascius (sec. V e.n.), ele erau în orice caz locul de baştină al generaţiilor de zei (A 8).

[4] După părerea lui G. S. Kirk (*PPh.* p. 50), aici ar fi pomenită nu o lucrare a lui Pherekydes din Syros, ci o scriere a biografului atenian, purtător al aceluiaşi nume.

[5] Acest text, deosebit de însemnat pentru ilustrarea contingenţei dintre gîndirea lui Pherekydes şi textele orfice, dovedeşte orientarea filosofului spre tezele milesienilor despre elementele primordiale şi materialitatea lumii. Evident, Pherekydes nu s-a putut desprinde de elementele mitice

care abundă în theogoniile hesiodice şi orfice, dar esenţială este teza sa despre geneza principalelor aspecte ale lumii materiale din sămînța lui Chronos. Asupra acestui aspect al trinității, Zas, Chronos, Chthonia, s-au făcut numeroase speculații. După cît se crede, componentele trinității reprezintă zone ale Universului, considerat în înălțime și în adîncime. Vezi H. Frănkel, *Dichtung und Philosophie der Griechen*, ed. cit., p. 280 şi urm.; Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1969, p. 111 şi Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, ed. II, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 131.

[6] În acest text latin, *Chronos*, transcris *Cronos*, este tradus prin cuvîntul *tempus*, ceea ce constituie o confuzie, care a dat naştere la multe comentarii eronate, după cum rezultă chiar din textul următor, ce aparține lui Hermias, un comentator tîrziu al scrierilor platoniciene (sec. V e.n.).

[7] Ophioneus, monstru cu înfățişare de reptilă, corespunde, oarecum, lui Typhoeus din *Theogonia* hesiodică, v. 820 şi urm.

[8] În limba greacă τὸ δένδρον, imaginea unui trunchi de pom tăiat, care pluteşte liber în spațiu, semnificînd forma pămîntului. Vezi mai departe B 2.

[9] *Peplos*: „văl", semnificînd bolta cerului. Vezi B 2.

[10] Adică pentru Zas.

[11] Ca şi trunchiul de pom tăiat, împodobit cu aripi, „peplos"-ul este o imagine-semn, aparținînd tezaurului imagistic orfic despre înfățişarea pămîntului. Mantia ce-l acoperă, „peplos"-ul, simbolizează cerul înstelat, pe care „flutură" norii.

[12] Cham, fiul lui Noe? Zoroastru? G. S. Kirk — J. E. Raven, *PPh*. p. 65, nota 2.

[13] Între Zas şi Chthonia, care poartă şi numele de *Gea* sau *Hera*. *Ibidem*, p. 61.

[14] Pentru *Ogenos* (Oceanul), cf. akkad. *Uginna* = „cerc". *Ibidem*, p. 62.

[15] Ritualul dezvăluirii feței *(anakalypteria)* în timpul ceremoniei sacre a căsătoriei marchează o transformare, o trecere de la o stare la alta. Acest ritual era de rigoare în misteriile eleusine cînd se dezvăluia capul zeiței Demeter, echivalată cu Chthonia din trinitatea orfică.

[16] Cf. *Theogonia*, fr. 1 şi nota 1.

LIRICI AI SECOLULUI VII

TYRTAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet elegiac (sec. VII î.e.n.). Sosind la Sparta din Asia Mică (Milet ?) unde înflorise elegia patriotică şi politică, Tyrtaios a devenit purtătorul de cuvînt al guvernămîntului spartan. Primele două fragmente pe care le redăm mai jos aparţin unei mari elegii intitulată *Eunomia (Buna rînduire)*.

Fr. 1

Însuşi Cronidul, soţ al Herei cu mîndră cunună,
a dăruit acest oraş Heraklizilor[1]. Părăsind împreună
cu ei Erineonul[2] înzăpezit, sosit-am noi în larga insulă
a lui Pelops.

Fr. 2 Diehl

Fr. 2

Căci astfel a dat un oracol Apollon, stăpînul cu arc de argint, departe ţintaşul cu plete de aur, vorbind din sanctuarul cel îmbelşugat[3]: „strînşi la Sfat[4], ţara s-o cîrmuiască basileii[5], prea cinstiţi de zei, şi venerabilii bătrîni. Cît priveşte pe oamenii din popor[6], să facă la fel, ascultînd de legiuirile drepte[7]. Să grăiască numai vorbe frumoase şi să săvîrşească numai lucruri drepte, să nu uneltească

ceva rău împotriva acestei cetăţi. Victoria şi puterea vor urma atunci mulţimea poporului". Iată ce-a dezvăluit Phoibos cetăţii despre ceea ce [întrebase Lycurg].

Fr. 3 a Diehl

Fr. 3

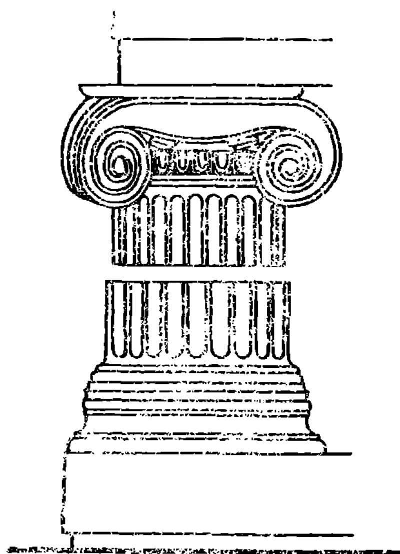
Frînţi de poveri[8] ca măgarii sub greul desagilor, iată-i
Prinşi de porunci care dor; poartă-n spre aprigi stăpîni
O jumătate din rodul cu care îi bucură glia.

Fr. 5 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 4

Îndrăzniţi! Sînteţi doar neamul neînfrîntului Herakles,
Zeus nicicînd nu şi-a plecat grumazul.

Fr. 8 Diehl, 1--2



Fr. 5

Niciodată bunul renume nu-i piere[9]. Neuitat îi este numele. Deşi se află sub pămînt, a devenit nemuritor. Pe acel care fără dezminţire se distinge în luptă şi se bate vitejeşte pentru patrie şi neam îl nimiceşte impetuosul Ares. Dar dacă îi este hărăzit să scape de crudul destin al morţii, învingător, are parte de gloria războinică. Toţi îl cinstesc, deopotrivă tineri şi bătrîni.

NOTE

[1] Urmaşii lui Herakles, deveniţi regi ai Spartei, după ce au coborît în Pelopones venind din nordul golfului Corint. Înstăpînirea lor asupra văii fluviului Eurotas este cunoscută sub numele de „întoarcerea Heraklizilor".

[2] Ţinut in Dorida, de unde coborîseră Heraklizii. Mitul se referă la perioada invaziei triburilor greceşti din nord-vest spre Pelopones.

[3] Sanctuarul de la Delfi.

[4] În limba greacă βουλή, „sfatul bătrinilor", prezidat de „regi".

[5] Regii Spartei aparţineau unor ramuri diferite, Heraklizii şi Eurypontizii; ei guvernau alternativ, deţinînd numai comanda militară.

[6] În text: δημόται ἄνδρες, „cetăţeni", membri ai Demos-ului (Adunarea Poporului).

[7] În gr. εὐθεῖαι ῥῆτραι. Vezi Pausanias IV, 6—5 şi Plutarh, *Lycurg* VI, 7.

[8] Este vorba despre messenienii cuceriţi de spartani în a doua jumătate a sec. VII î.e.n., după lupte care au durat 20 de ani. Vezi Pausanias IV, 14, 5.

[9] Aceluia care îşi dă viaţa pentru patrie.

ALKMAN

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Alkman din Sardes, sec. VII î.e.n., poet liric coral, chemat la Sparta ca instructor de coruri. Opera sa lirică cuprinde o mare varietate a speciilor cîntecului coral: parthenia, imnuri, hyporcheme ş.a. În volumul XXIV din seria papirusurilor de la Oxyrhynchus, sub nr. 2390 a fost publicat un fragment dintr-un comentariu alexandrin* la opera lui Alkman care ne aduce ştirea despre existenţa unui poem cosmogonic scris de poet. Deoarece schema devenirii lumii materiale imaginată la Alkman diferă de cea propusă de Hesiod în *Theogonia*, informaţiile comentatorului alexandrin despre acest poem sînt de cea mai mare însemnătate.

Cea căreia Alkman îi acorda un rol primordial în orînduirea lumii era Tethys (apa sărată). Poetul introduce ideea existenţei veşnice a materiei, pe care demiurgul Tethys nu o creează, ci doar o rînduieşte. Din comentariul publicat în volumul mai sus menţionat nu reiese însă dacă poetul identifica pe Tethys cu materia primordială sub formă lichidă, devenind astfel un precursor al concepţiei lui Thales; este sigur însă că îi atribuia *Logos*-ul după care a orînduit materia.

Fr. 1

Col. II, r. 1: „în acest poem Alkman se ocupă de cosmogonie";

Col. III, r. 3: „Tekmor[1] ⟨provine⟩ din Poros[2];

* Cunoscut nouă din ampla prezentare făcută de D. L. Page în „Classical Review", 1959, 2.

Col. III, r. 6: „Pe Poros, din elementul primordial [*arche*][3], care deschide calea devenirii [*porimos*]"[4];
Col. III, r. 14: „Poros este întocmai unui element primordial";
Col. III, r. 16—17: „[Poros şi Tekmor] sînt începutul şi sfîrşitul tuturor lucrurilor";
Col. III, r. 21: „al treilea este Skotos"[5]

Acestea sînt citatele comentatorului din poemul alkmanic. În rest, papirusul cuprinde consideraţiile exegetului asupra poemului, făcute în spirit peripatetic.

Fr. 2

[Mulţumirea], sora Eunomiei[6] şi a lui Peitho[7], fiică a Promatheiei[8].

Fr. 44 Diehl

NOTE

[1] *Tekmor:* „demarcaţie", „limită", „bornă". În schema imaginată de Alkman apare ca o forţă delimitativă, al cărei rol echivalează cu cel al „opririi" în devenirea lucrurilor.

[2] *Poros:* „mijlocul de acţiune", „planul" după care lucrează demiurgul (în speţă, Tethys).

[3] Comentatorul nu precizează care este natura acestui element.

[4] *Porimos*, adjectiv, care formează o sintagmă cu *arche*.

[5] *Skotos:* Obscuritatea din procesul devenirii. Textul deteriorat nu permite să se înţeleagă ce rol cosmogonic avea obscuritatea.

[6] *Eunomia:* Bună orînduire în stat, abstracţie personificată.

[7] *Peitho:* Persuasiunea.

[8] *Promatheia:* Prevederea. Toţi aceşti termeni aparţin vocabularului politic grec din secolele VII—VI î.e.n. Ei reprezintă pietrele unghiulare din sistemul de propagandă politică spartană care încerca să potolească spiritele nemulţumite care pretindeau reforme economice şi politice. Vezi nota 7 la Tyrtaios.

ARCHILOCHOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din insula Paros, Archilochos trece drept cel mai de seamă iambograf al antichității grecești. Din opera sa au rămas fragmente răzlețe și mutilate. A scris atît elegii cît și versuri iambice, din care redăm cîteva fragmente.

Fr. 1

Lancea-mi dă pîinea... tot lancea-mi îmbie și vinul de Ismar
Pe care-l sorb răzimat iarăși de sulița mea.

***Fr.* 2 Diehl**

Fr. 2

Averea, aurul lui Gyges[1] nu le caut.
Nici n-am să-mi prind îndemn vreodată să-l întrec.
Invidie zeii nu-mi stîrnesc și nici tiran
N-aș vrea s-ajung. De-ar sta departe-așa un gînd!

***Fr.* 22 Diehl**

Fr. 3

Toate lasă-le în seama zeilor, căci deseori
Ei îi saltă din țărîna neagră pe cei năruiți
În urgie, dar și-i surpă pe toți cîți și-au prins temei,

Şi-i reped de-a rostogolul. Se deschide-atunci doar chin.
Toţi cu mintea rătăcită, pribegesc să-nchege-un rost...

Fr. 58 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 4

Toate cele de care au trebuinţă oamenii
Sînt rod al strădaniei şi al muncii lor

Fr. 14 Diehl

NOTĂ

[1] Rege al Lydiei (c. 687—652 î.e.n.), vestit pentru marile lui bogăţii; „Aurul lui Gyges" semnifică în acest poem „aurul deţinut de tirani".

MIMNERMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Mimnermos din Colofon, sfîrşitul sec. al VII-lea î.e.n., s-a făcut cunoscut ca autor de elegii, scrise în dialect ionic, majoritatea grupate într-o „carte" intitulată *Nannò*, numele unei celebre flautiste a timpului. Fragmentul pe care-l reproducem este o *ekphrasis*, descriere a unui obiect de artă, şi aparţine acestei culegeri. Este vorba de o lucrare de mare fineţe, operă a lui Hefaitos (ATHENAIOS, *Deipnosophistae* XI, 470 a), reprezentînd „cupa" de aur în care Soarele străbate zilnic cerul. În fond, tema este inspirată de teoria conform căreia Soarele înconjură Pămîntul, scufundîndu-se şi răsărind din apele Oceanului:

„Soarele trudeşte toată ziua, fără să ştie vreodată
ce-i odihna, nici el, nici caii lui. De îndată ce Eos[1]
cu degete trandafirii, părăsind Oceanul, se înalţă
pe cer, încîntătoarea cupă care a ieşit din mîinile
lui Hefaitos, făurită din aur, îl poartă adormit. Tăind
valul, pe creste înspumate, cu ramele întinse,
el lasă în urmă ţinutul Hesperidelor. Se îndreaptă spre
ţinutul etiopienilor[2], acolo se odihnesc car şi cai,
pîn'ce soseşte matinala Eos. Atunci numai fiul lui
Hyperion[3] se urcă în carul său.

Fr. 10 Diehl

NOTE

[1] Aurora. Cf. *Iliada* VII, 421—423, o imagine asemănătoare: Soarele iese din Ocean şi se inalţă pe cer.

[2] Drumul de noapte al Soarelui începe la vest din ţinutul Hesperidelor, fiice ale Nopţii, străbate Oceanul ce înconjură Pămîntul şi se încheie undeva pe coasta de răsărit a Africii, unde se presupunea că locuiau etiopienii. Vezi Stesichoros, fr. 6 Diehl.

[3] Titan, fiu al lui Uranos şi al Gaiei. Hyperion şi Theia dau naştere lui Helîos, Selenei şi Eos.

SEMONIDES DIN AMORGOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Contemporan cu Archilochos. Născut la Samos, Semonides a fost nevoit din cauza luptelor politice să se refugieze la Amorgos (a doua jumătate a sec. VII î.e.n.). A scris, de preferință, poeme iambice, pe un ton pesimist. Dintre fragmentele rămase, cel mai cunoscut este o satiră împotriva femeilor. Redăm mai jos un fragment care, după model archilochic, începe printr-o apostrofă :

Copile, Zeus tunătorul ţine-n mîini
Sorocul lumii şi o cîrmuie cum vrea.
Iar oamenii sînt fără minte. Efemeri,
Trăiesc aidoma jivinelor. Nu ştiu
Ce împlinire va da zeul sorţii lor.
Speranţa şi încrederea-i hrănesc,
De cîte ori îşi face loc un gînd smintit.
Adastă ziua unii, alţii tîlcul plin
Care se deapănă din ani; şi cred cu toţi
Că anul nou le-aduce doar belşug.
Dar înainte de-a-şi vedea visul întreg,
I-ajunge, hîdă, bătrîneţea şi se sting
Răpuşi de-o boală blestemată[1].

Fr. 1 Diehl, 1—11
(trad. *Simina Noica*)

NOTĂ

[1] Acest poem dezvăluie o concepţie sumbră despre viaţă. Zeus este acela care hotărăşte soarta tuturor. Oamenii însă trăiesc neştiutori faţă de ce le este hărăzit.

TERPANDROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Methymna, insula Lesbos, Terpandros face parte din pleiada acelor muzicieni vestiți care au pus bazele citharodiei în Grecia veche. Invitat la Sparta să contribuie prin cîntecele sale la înflăcărarea celor descurajați în lungile războaie cu Messenia (sec. VII î.e.n.), Terpandros a întemeiat aici o școală muzicală de mare prestigiu.

Fr. 1

DIODOR VIII, 28. Citharedul Terpandros era de neam din Methymna. Atunci cînd în Lacedemona au izbucnit răscoale, un oracol a prezis că pacea se va instaura din nou numai cînd locuitorii vor asculta muzica citharei lui Terpandros. Și într-adevăr, melodiile lui Terpandros, care se acompania singur cu iscusință la cithară, a readus buna înțelegere.

Fr. 2

Acum înflorește și vîrful lăncii purtate de tineri
Și sunetul dulce de cîntec, dreptatea de toți respectată,
Nedezmințit ajutor în bunele înfăptuiri.

Fr. 6 **Bergk**

CEI „ȘAPTE ÎNȚELEPȚI"

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Odată cu procesul de constituire a statului grec, în multe cetăți se afirmă personalități de seamă, ilustre prin activitatea lor, oameni de stat, legislatori, oameni de cultură. Faptele și scrierile unora au rămas consemnate în memoria timpului, au fost transmise prin tradiție și, în acest fel, așa cum s-au alcătuit „cicluri" de poezie epică și eroică, au apărut și „culegeri" despre viața și activitatea a „șapte înțelepți", de fapt scrieri anonime în proză, destinate publicului larg. Numărul de „șapte" se explică prin influența unei străvechi tradiții orientale, de găsit, de pildă, în cîntecele epice despre Ghilgameș (tăblița XI).

Componența listei celor „șapte înțelepți" a variat, dar, începînd din sec. VI î.e.n. și pînă la sfîrșitul antichității, patru nume au rămas constant introduse: Thales din Milet, Bias din Priene, Pittacos și Solon. Scitul Anacharsis a fost introdus în sec. IV, ca simbol al „purității" moravurilor unor populații neatinse încă de tarele civilizației.

Scopul antologiilor referitoare la cei șapte înțelepți, de obicei reprezentați ca participanți la un banchet *(symposion)* ce-i reunește peste puntea timpului, era același cu cel al culegerilor de fabule „esopice": moral și educativ. Demetrios din Phaleron, spre sfîrșitul sec. IV î.e.n., care a întocmit prima culegere de fabule atribuite lui Esop, este totodată și autorul unor liste de maxime și sentențe atribuite „celor șapte". La Teofrast apare prima oară povestea tripodului, semn distinctiv al supremei înțelepciuni, pe care „înțelepții" și-l trec unul altuia, din dorința de a arăta că nici unul nu deține cheia înțelepciunii adevărate (Plutarh, *Solon* 4).

O altă expresie literară a grupării „celor șapte" este și apariția unui „roman" popular, pe baza unor schimburi de epistole între „înțelepți". În lucrarea sa *Banchetul celor șapte înțelepți,* Plutarh îl introduce și pe Esop în mijlocul acestora, încercînd astfel o apropiere între cele mai răspîndite „romane" populare din antichitatea greacă.

CEI „ŞAPTE ÎNŢELEPŢI"

10 [73 a]

1. DIOG. LAËRT. I, 40. Cu privire la cei şapte înţelepţi (căci se cuvine să amintim aici, în linii mari şi despre ei), ni se transmit următoarele informaţii. Damon din Cyrena[1], care a scris *Despre filosofi* [FHG IV, 277] îi critică pe toţi, dar în mod special pe cei şapte înţelepţi. Anaximenes[2] afirmă că toţi s-au preocupat de poezie, iar Dikaiarchos[3] [fr. 28 FHG II, 243; vezi „Hermes" 27 (1892), 120, 126] afirmă că aceştia n-au fost nici înţelepţi şi nici filosofi, ci nişte oameni cu o minte ascuţită şi legiuitori. Archetimos din Syracusa[4] [FHG IV, 318] a menţionat o întrunire a lor, la curtea lui Kypselos[5], la care spunea că ar fi fost şi el de faţă. Ephoros[6] însă [FGrHist. 70 F 181, II, 95] susţine că întrunirea ar fi avut loc la curtea lui Cresus, fără participarea lui Thales. Alţii însă spun că ei s-ar fi întrunit atît la Panionion[7], cît şi la Corint şi la Delfi. Afirmaţiile lor sînt în contradicţie şi fiecăruia dintre ei i se atribuie cînd o învăţătură, cînd alta, cum ar fi următoarea: [86 B 7]:

„A trăit un înţelept, Chilon lacedemonianul, care a afirmat următoarele: «Nimic prea mult; toate lucrurile bune se adeveresc la vremea lor»".

Există contradicţii şi cu privire la numărul lor, căci Leandrios[8] [fr. 4 FHG II, 336] pune în locul lui Kleobulos şi al lui Myson, pe Leophantos, fiul lui Gorgiadas din Lebedos ori din Efes şi pe cretanul Epimenides[9]. Platon

însă, în *Protagoras* [343 A] îl pune pe Myson în locul lui Periandros, iar Ephoros [FGrHist. 70, F. 182, II, 95] pe Anacharsis, în locul lui Myson. Alţii îl adaugă şi pe Pythagoras. Dikaiarchos ne transmite numele a patru înţelepţi, care sînt admişi de toţi: Thales, Bias, Pittacos, Solon. El menţionează şi pe alţi şase, dintre care alege trei, pe Aristodemos, pe Pamphylos, pe lacedemonianul Chilon, pe Kleobulos, Anacharsis şi Periandros; unii îl adaugă pe Acusilaos [8 A 1], fiul lui Kabas sau Scabras din Argos. (42) Hermippos însă, în lucrarea *Despre înţelepţi*, afirmă că înţelepţii sînt şaptesprezece la număr, dintre care unii aleg pe cei şapte într-un anume fel, alţii în alt fel. Aceştia sînt: Solon, Thales, Pittacos, Bias, Chilon, ⟨Myson⟩, Kleobulos, Periandros, Anacharsis, Acusilaos, Epimenides [3, B, 1, I, 32, 4], Leophantos, Pherekydes [7, A, 2a], Aristodemos, Pythagoras, Lasos, fiul lui Charmantides sau al lui Sisymbrinos, sau după Aristoxenos [fr. 52 FHG II, 285] fiul lui Chabrinos, din Hermione, şi Anaxagoras[10] [59, A, 30.33]. Hippobotos, în lista filosofilor îi include pe Orfeu, Linos, Solon, Periandros, Anacharsis, Kleobulos, Myson, Thales, Bias, Pittacos, Epicharmos [23, A, 6 c], pe Pythagoras.

2. PLATON, *Protagoras* 343 A. Printre aceştia [simpatizanţi ai modului de viaţă din Laconia], erau Thales din Milet, Pittacos din Mytilene, Bias din Priene, Solon al nostru, Kleobulos din Lindos, Myson din Chenai şi, se spunea şi de un al şaptelea, Chilon din Lacedemona. Aceştia erau toţi discipoli zeloşi şi iubitori ai modului de viaţă lacedemonian. Oricine îşi poate da seama despre felul înţelepciunii lor, luînd în considerare învăţăturile concise şi vrednice de amintit, rostite de fiecare, atunci cînd s-au adunat la templul de la Delfi, spre a-i închina lui Apollon ofranda înţelepciunii lor şi cînd au gravat acolo acele învăţăminte pe care toţi le preamăresc: „Cunoaşte-te pe tine însuţi" şi „Nimic prea mult". Afirm acest lucru fiindcă acesta era modul de a filosofa al celor vechi: o concizie laconică. Lui Pittacos i se atribuie zicala aceea răspîndită pe care o laudă înţelepţii: „e greu să fii virtuos pînă la

capăt". *Charm.* 164 D şi urm. Într-un chip oarecare, spun eu, tocmai acest lucru reprezintă înţelepciunea: a se cunoaşte pe sine şi sînt de acord cu acela care a pus o asemenea inscripţie pe frontispiciul templului de la Delfi... Iar „Cunoaşte-te pe tine însuţi" şi „Fii înţelept" sînt unul şi acelaşi lucru, aşa cum o arată inscripţia şi cum o susţin şi eu. S-ar putea totuşi ca unii să creadă altfel; aşa cum s-au petrecut lucrurile, după cum ni se pare, cu aceia care au aşezat ulterior celelalte inscripţii, şi anume „Nimic prea mult" şi „Chezăşia întovărăşeşte nenorocirea". Ei îşi închipuiau că „a te cunoaşte pe tine însuţi" este un sfat, şi nu cuvîntul cu care zeul întîmpina pe cei ce păşeau în sanctuar. Pentru ca şi ei, la rîndul lor să întocmească inscripţii nu mai puţin folositoare, le-au gravat pe acestea.

3. STOBAIOS III, 1—172. *Maximele celor şapte înţelepţi*, după Demetrios din Phaleron[11].

a. KLEOBULOS DIN LINDOS, FIUL LUI EVAGORAS, A SPUS:

1. „Măsura este lucrul cel mai bun. 2. Se cuvine să-ţi respecţi părintele. 3. Păstrează-ţi trupul şi mintea sănătoase. 4. Să-ţi placă să asculţi multe, dar să nu spui multe. 5. Fii mai degrabă mult ştiutor decît neştiutor. 6. Să-ţi fie vorba plină de bunăvoinţă. 7. Fii prieten al virtuţii şi străin de răutate. 8. Urăşte nedreptatea şi cultivă pietatea. 9. Concetăţenilor tăi dă-le sfaturile cele mai bune. 10. Domină plăcerea. 11. Nu face nimic din silă. 12. Educă-ţi copiii. 13. Roagă-te sorţii[12]. 14. Pune capăt duşmăniilor. 15. Consideră drept vrăjmaş pe cel ce este vrăjmaşul poporului. 16. Să nu te sfădeşti cu nevasta în faţa străinilor şi nici să-i arăţi o atenţie prea mare; una denotă prostie, cealaltă poate părea nebunie. 17. Nu pedepsi pe sclavi cînd sînt băuţi, căci astfel vei apărea tu însuţi băut. 18. Căsătoreşte-te cu cineva de rangul tău, căci dacă vei lua o nevastă dintr-o familie mai bună, vei dobîndi tu însuţi stăpîni. 19. Nu rîde alături de cel ce ia pe alţii în batjocură,

căci vei ajunge urît de cei batjocoriţi. 20. Nu te mîndri cînd îţi merge bine şi nu te umili cînd te afli la strîmtoare".

b. SOLON ATENIANUL, FIUL LUI EXEKESTIDES, A SPUS :

1. „Nimic prea mult. 2. Nu te ridica în chip de judecător, căci vei ajunge urît de cel osîndit. 3. Fereşte-te de plăcerea care aduce mîhnire. 4. Să ai mai degrabă încredere în nobleţea caracterului decît în jurămînt. 5. Pune capăt discuţiilor prin tăcere, iar tăcerii prin sezisarea clipei prielnice. 6. Nu minţi, ci spune adevărul. 7. Preocupă-te de lucruri importante. 8. Nu te arăta mai drept decît părinţii tăi. 9. Nu-ţi face prea repede prieteni, iar pe cei pe care i-ai dobîndit nu-i renega prea repede. 10. Dacă vei învăţa să te supui, vei învăţa şi să conduci. 11. Dacă ai în vedere că alţii trebuie să dea socoteala, supune-te şi tu. 12. Nu da concetăţenilor tăi sfaturile cele mai plăcute, ci pe cele mai folositoare. 13. Să nu fii insolent. 14. Nu te întovărăşi cu oamenii răi. 15. Cinsteşte pe zei. 16. Să-ţi stimezi prietenii. 17. Nu spune ceea ce ai văzut. 18. Dacă ai văzut ceva, taci. 19. Fii blînd cu ai tăi. 20. Dovedeşte cele nevăzute prin cele văzute".

c. CHILON LACEDEMONIANUL, FIUL LUI DAMAGETOS, A SPUS :

1. „Cunoaşte-te pe tine însuţi. 2. Cînd bei să nu vorbeşti prea mult, căci o să greşeşti. 3. Nu ameninţa pe oamenii liberi, căci este o faptă nedreaptă. 4. Nu defăima pe semenul tău, căci vei auzi lucruri ce te vor întrista. 5. Nu alerga grăbit la ospeţele prietenilor, dar zoreşte-te cînd aceştia se află la necaz. 6. Să-ţi faci o nuntă modestă. 7. Pe om să-l fericeşti numai după ce a murit. 8. Respectă pe cel mai în vîrstă. 9. Urăşte pe cel ce se amestecă în treburile altora. 10. Preferă paguba în locul unui cîştig ruşinos, una te va supăra o singură dată, al doilea totdeauna.

11. Nu rîde de nenorocirea altuia. 12. Dacă ai cumva o fire aspră, poartă-te cu blîndețe, ca să inspiri mai degrabă respect decît teamă. 13. Fă ordine în propria-ți gospodărie. 14. Să nu îngădui gurii s-o ia înaintea minții. 15. Stăpînește-ți mînia. 16. Nu dori ceea ce nu este posibil. 17. La drum nu te grăbi s-o iei înaintea (altora). 18. Nici nu gesticula, căci este un semn de sminteală. 19. Supune-te legilor. 20. Dacă ai fost nedreptățit, împacă-te, iar dacă ai fost jignit, răzbună-te".

d. THALES DIN MILET, FIUL LUI EXAMYAS, A SPUS:

1. „Chezășia este tovarășa nenorocirii. 2. Adu-ți aminte de prieteni, fie că sînt de față, fie că sînt absenți. 3. Să nu te preocupe înfățișarea, ci comportarea. 4. Nu te îmbogăți pe căi nedrepte. 5. Cuvîntul tău să nu te înjosească în ochii acelora cu care te-ai legat prin jurămînt. 6. Nu ezita în a-ți măguli părinții. 7. Nu considera răul ca venind de la tatăl tău. 8. Ajutorul pe care-l vei da părinților tăi, îl vei primi tu, la bătrînețe, de la copiii tăi. 9. Este un lucru anevoios să te cunoști pe tine. 10. Este foarte plăcut să obții ceea ce dorești. 11. Inactivitatea este plictisitoare. 12. Lipsa de stăpînire este vătămătoare. 13. Este o povară să fii necioplit. 14. Deprinde-te și tu și deprinde-i și pe ceilalți cu ceea ce este mai bun. 15. Nu fii inactiv, chiar dacă ești bogat. 16. Nu dezvălui lucrurile urîte din casa ta. 17. Să fii mai curînd invidiat decît compătimit. 18. Păstrează măsura. 19. Nu te încrede în oricine. 20. Dacă ești în fruntea lucrurilor, pune ordine în viața ta".

e. PITTACOS DIN LESBOS, FIUL LUI HYRRA, A SPUS:

1. „Sesizează momentul prielnic. 2. Nu destăinui ceea ce ai de gînd să întreprinzi; căci dacă nu vei reuși, va rîde lumea de tine. 3. Ia pildă de la prieteni. 4. Nu săvîrși lucrurile pe care le dezaprobi la cei ce-ți sînt aproape. 5. Nu-l ocărî pe netrebnic; căci pe lîngă toate asupra lui apasă și pedeapsa zeilor. 6. Restituie bunurile încredințate.

7. Îndură paguba măruntă ce vine de la cei apropiaţi. 8. Nu vorbi de rău pe prieteni şi nici pe duşman de bine, căci este o faptă nechibzuită. 9. E mare lucru să cunoşti viitorul; trecutul este sigur. 10. Pămîntul îţi dă încredere, în timp ce marea inspiră nesiguranţă. 11. Cîştigul este insaţiabil. 12. Fii stăpîn pe ceea ce îţi aparţine. 13. Cultivă pietatea, instrucţiunea, cuminţenia, judecata, adevărul, încrederea, priceperea, tovărăşia, ordinea, meseria".

f. BIAS DIN PRIENE, FIUL LUI TEUTAMIDAS, A SPUS:

1. „Majoritatea oamenilor sînt răi. 2. Să te priveşti în oglindă şi dacă arăţi frumos, să săvîrşeşti lucruri frumoase, iar dacă arăţi urît să completezi prin fapte frumoase defectele naturii. 3. Apucă-te cu greu de un lucru, dar odată ce te-ai apucat, ţine-te stăruitor de el. 4. Detestă vorbirea grăbită ca să nu greşeşti; căci urmează căinţa. 5. Să nu porţi în cuget nici credulitate şi nici răutate. 6. Să nu îngădui sminteala. 7. Îndrăgeşte cuminţenia. 8. Recunoaşte că zeii există. 9. Reflectează asupra faptei tale .10. Ascultă multe. 11. Spune ceea ce este potrivit şi prielnic. 12. Dacă eşti sărac, nu aduce mustrări celor bogaţi, în afară de cazul cînd acestea sînt de un mare folos. 13. Pe omul nevrednic nu-l lăuda pentru bogăţia lui. 14. Obţine lucrurile prin convingere, nu prin constrîngere. 15. Faptele bune săvîrşite să le atribui zeilor, nu ţie. 16. În tinereţe fă-ţi provizii de fapte bune, iar la bătrîneţe de înţelepciune. 17. La lucru să ai ţinere de minte, la momentul potrivit prevedere, în privinţa caracterului demnitate, în ceasul trudei stăpînire de sine, în momente de teamă încredere în zei, la bogăţie prietenie; cuvîntului dă-i forţa convingerii, tăcerii tîlc, judecăţii dreptate, îndrăznelii curaj, acţiunii tărie, strălucirii prestigiu".

g. PERIANDROS DIN CORINT, FIUL LUI KYPSELOS, A SPUS:

1. „Cercetează totul. 2. Tihna este un lucru bun. 3. Graba este nesigură. 4. Cîştigul este ruşinos*. 5. O învinuire a

* Textul nesigur.

firii[13]. 6. Democrația este mai bună decît tirania. 7. Plăcerile sînt pieritoare iar virtuțile nepieritoare. 8. Fii cumpătat în fericire și înțelept în nefericire. 9. E mai bine să faci economii decît să trăiești în lipsuri. 10. Pregătește-te să fii demn de părinții tăi. 11. Cît timp trăiești lumea să te laude iar după ce ai murit să te fericească. 12. Poartă-te la fel cu prietenii fie că sînt fericiți, fie că sînt nefericiți. 13. Păstrează lucrul la care ai consimțit de bunăvoie, căci e rău să-l nesocotești. 14. Lucrurile secrete nu le da în vileag. 15. Să mustri în așa fel încît să devii mai degrabă prieten. 16. Folosește-te de legi vechi și de mîncăruri proaspete. 17. Nu numai să-i pedepsești pe cei ce greșesc, dar și să-i împiedici pe cei ce sînt pe punctul de a greși. 18. Ascunde-ți nefericirea ca să nu producă bucurie dușmanilor"[14].

NOTE

[1] Damon din Cyrena, scriitor citat frecvent de Aelianos, în *Historia Varia* III, 14, de pildă, şi de Athenaios, *Deipnosophistai* 10, 442.

[2] Anaximenes, retor, nepotul lui Anaximenes din Lampsakos, care era, de asemenea, retor.

[3] Dikaiarchos din Messina (sec. III î.e.n.), discipol al lui Aristotel, autor al lucrării *Viaţa Helladei* (Βίος Ἑλλάδος), un fel de istorie culturală a Greciei.

[4] Archetimos din Syracusa, istoric necunoscut din altă parte.

[5] Kypselos, tiran al Corintului, la finele secolului VII î.e.n.

[6] Ephoros (sec. IV î.e.n.), primul autor grec al unei istorii universale.

[7] Panionion, sanctuarul Confederaţiei ioniene din Mycale, nu prea departe de Efes.

[8] Lectura cea mai verosimilă a numelui este Maiandrios.

[9] Vezi p. 72.

[10] Întrucît Anaxagoras este contemporan cu Pericle nu poate fi inclus într-o listă de „înţelepţi" din secolul VII î.e.n.

[11] Vezi nota 7 la Thales.

[12] *Tyche* (Soartă), aici personificarea greacă a hazardului. Este reprezentată cu cununa pe cap şi cu cornul abundenţei.

[13] Text lacunar.

[14] Referitor la aceste ştiri despre cei „şapte înţelepţi", Bruno Snell, *Zur Geschichte vom Gastmahl der Sieben Weisen, Thesaurismata*, Festschrift ... Ida Kapp, München, 1954.

LIRICI AI SECOLULUI VI

ALCAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Alcaios a fost o remarcabilă personalitate politică şi literară de la sfîrşitul sec. VII î.e.n. A luptat în primele rînduri ale aristocraţiei din insula Lesbos, locul său de naştere, împotriva tiraniei deţinute de familia Kleanactizilor. Nevoit să se refugieze în nordul Lesbos-ului împreună cu un grup de prieteni, Alcaios continuă o luptă neîmpăcată împotriva tiraniei. Cu acest prilej a scris poemul din care redăm fragmente.

Fr. 1

Mă-nfioară vîntul. Volbura n-o-nţeleg
Din larg îşi urcă valul freamătul cerc
  În jurul nostru. Prinsă-n spulber
  Întunecata corabie aprig

Ne poartă. Hula frînge tăria-n noi.
Atinge unda poala catargului
  Şi pînza-ntreagă se despică
  Larg clătinîndu-şi în vînt fîşia.

Slăbesc odgoanele . . . .
. . . .
  Zvîcneşte marea greu pe punţi şi
  Toată povara o zvîrlă-n valuri.

Aşa se spune: nava izbită-n larg,
De-abia se-ndeamnă lupta s-o dea sub ploi;

Şi-n zvon sălbatic de furtună,
Stînci nevăzute-o strivesc şi-o sfarmă.

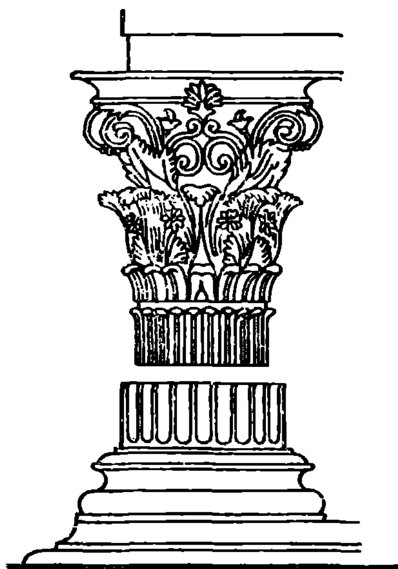
Se-nchează ceas de cumpănă printre noi...
Dar eu, lăsîud, prietene, orice griji,
Cu voi m-aş prinde să petrec şi
Iar aş sorbi un pahar cu Bykhis[1].

Fr. 30 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 2

Zeii nemuritori ne-au dat victoria[2]

Fr. 38 Diehl



Fr. 3

Marea sală de arme scapără în sclipirile aramei. În cinstea lui Ares toată încăperea este împodobită cu lucitoare coifuri de pe care unduiesc albe cozi de cai, podoaba capetelor de viteji. Cnemide de bronz, pline de luciri, apărători împotriva zborului năprasnic al săgeții se află priponite de jur-împrejur, în locuri ferite. Cuirase de in de curînd urzit, scuturi scobite alături de săbii din Chalkis sînt aruncate peste tot, amestecate la rînd cu tot felul de curele și tunici[3]. De îndată ce ne-am luat acest angajament nu ne este îngăduit să uităm pentru ce ne aflăm aici[4].

Fr. 54 Diehl

Fr. 4

Acum, deoarece Myrsilos a murit, se cuvine să te îmbeți vìrtos...

Fr. 39 Diehl

Fr. 5

Așa cum se zice că Aristodamos a grăit o vorbă cu tîlc la Sparta, banii fac pe om și nici un sărac nu poate trece drept nobil și respectabil.

Fr. 101 Diehl

Fr. 6

O, Sărăcie, rău greu de îndurat și împotriva căruia nu poți lupta, tu, care împreună cu sora ta Necredința copleșești atîta omenire[5]

Fr. 142 Diehl

Fr. 7

Ce gînd, ce intenție, o patria mea, te-a năruit la pămînt pentru o atît de îndelungată vreme?

Fr. 35 Diehl, 1–2

Fr. 8

În război oamenii sînt zidul cetății[6].

Fr. 35 Diehl, 10

Fr. 9

Într-un singur glas l-am ridicat pe Pittacos, cel de neam prost, să fie tiranul cetății lipsite de curaj și de noroc, slăvindu-l pe toate căile.

Fr. 87 Diehl

Fr. 10

El vă calcă spetele cu picioarele-i late, voi tăceți umili, ca unii care se află în fața unui mort de pe cealaltă lume... Dar nu așa cetățeni, așa nu mai merge. Ațîțați flacăra stinsă a bîrnei care fumegă, faceți ca lumina să țîșnească![7]

Fr. 27 Diehl (= Ox. Pap. XI, 1360)

NOTE

[1] După o informație a lui Herakleides, *Alleg. Hom.* 5, se știe că acest poem este o alegorie privitoare la situația tulbure din Lesbos. Alegoria corăbiei bătute de vînturi și de valuri (statul, supus frămîntărilor interne) a fost folosită de poet și în alte creații ale sale. A fost imitată de poeți cunoscuți ai antichității, printre care și de Horațiu.

[2] Victoria partidei aristocratice din Lesbos împotriva lui Myrsilos, tiran aparținînd familiei Kleanactizilor.

[3] Descrierea echipamentului de război este făcută în spirit epic, amintind de pasaje asemănătoare din epopeile homerice. Acest echipament nu este însă destinat luptătorului de rînd, ușor înarmat.

[4] Aluzie la pregătirile pentru răscoală împotriva tiraniei din Lesbos.

[5] Fragmentele 5 și 6 sînt expresia simțămintelor unui om ruinat, care și-a pierdut prerogativele. Asemănarea cu poemele scrise de Theognis este izbitoare.

[6] Aforism celebru, parafrazat de Sofocle (*Oedip Rege* 56—57) și de Tucidide (VII, 77, 7).

[7] Flacăra răscoalei.

HYBRIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet cretan (sec. *VI î.e.n.*). *Despre existența acestui poet, posedăm* o singură știre transmisă de Athenaios, *Deipnosophistae* XV, 50 (695). Era autor de Skolia, cîntece de banchet, mult cultivate în sec. VI î.e.n.

Mare îmi este bogăția, lancea și sabia,
Și frumosul meu scut, învelit în blană, care-mi apără pielea.
Prin acestea semăn, prin acestea secer, prin acestea
Sînt numit „stăpîn" de către cei *înrobiți*...
Ei însă nu îndrăznesc să aibă lance și sabie
Și frumos scut, învelit în blană, care îți apără pielea...
Toți cad înspăimîntați la pămînt, sub genunchiul meu.

THEOGNIS DIN MEGARA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Megara Istmică (Istmul de Corint), Theognis, poet elegiac de mare renume, a atins vîrsta maturității în deceniile de mijloc ale sec. VI î.e.n. Cîteva știri desprinse din propriile sale mărturii îl înfățișează ca participant activ la luptele civile din cetate. Manifestîndu-se ca un adversar fățiș al partidei locale, care lupta pentru instaurarea unui regim democratic, odată cu triumful acestei partide, deposedat de bunurile sale, Theognis a fost nevoit să ia calea exilului.

Elegiile ce-i sînt atribuite circulau strînse și ordonate în două *Antologii : Gnomologia*, dedicată tînărului Kyrnos și *Parainesesis (Exhortații)*. În sec. IV î.e.n. însă, autorii care îi pomenesc numele, printre care și Platon, se referă la operă denumind-o numai *Elegii*. Cu timpul, numărul elegiilor autentice, așa-numita „carte a lui Kyrnos" a devenit necunoscută, datorită adaosurilor și interpolărilor. „Cartea lui Kyrnos" rămîne peste veacuri unul din cele mai reprezentative și mai tipice manuale de morală practică, conținînd sfaturi, sentențe și precepte, toate cu caracter general, dar în chip deliberat adresate tinerilor din aristocrația megariană. Ura împotriva adversarilor politici răbufnește în consecință adesea în versurile poetului.

Fr. 1*

Kyrnos, cetatea-i aceeaşi, doar oamenii-s alţii. Pe vremuri
  Nu-ncumetau judecăţi, legile nu le ştiau.
Se-nfăşurau în cojoace din piele de capră şi hrana,
  Cît mai departe de-oraş, slobozi ca cerbii, şi-o luau.
Astăzi sînt ei cei de frunte, stăpîni şi nemernici se-arată
  Toţi cei de neam. Mai înduri, Kyrnos, tot răul să-l vezi?
Unii pe alţii se-nşală şi joc îşi bat unii de alţii,
  Nedeslușind pe cei răi, nici pe cei buni nu-i cunosc[1].

(v. 53—58)

Fr. 2

Nimeni nu este, Kyrnos, prin sine cauza folosului
  Şi nici a ponosului, căci de la zei ne vin amîndouă.
Iar cel ce-ntreprinde ceva nu-i în stare să ştie
  La ce anume sfîrşit, bun sau rău, va ajunge...
Nimeni nu-şi vede-mplinite ale sale dorinţe:
  Căci neputinţa, hidoasa, de-a curmezişul se pune.
Oameni fiind, întru nimic ştiutori, nutrim vane speranţe.
  Numai zeii îndeplinesc toate după cum le e voia.

(v. 133—142)

---

* Fragmentele notate prin asterisc sînt preluate din *Antologie lirică greacă*, traduceri de Simina Noica, Bucureşti, Univers, 1970.

Fr. 3

Lipsa de măsură[2], Kyrnos, este cel mai mare rău
Pe care un zeu îl trimite acelui om sortit pieirii.

(v. 151—152)

Fr. 4*

Kyrnos, berbecii, măgarii ori caii, de rasă-i alegem;
Şi-mperechiindu-i le dăm doar soiuri fără cusur.
Dar un bărbat de obîrşie-aleasă se-ncumetă-adesea
Fiică din neamuri de rînd să-şi ia soţie, atunci
Cînd îi aduce avere. La fel şi femeia îl caută,
Oricît ar fi el de rău, numai pe omul avut.
Preţ au doar banii. Cel vrednic şi-alege soţia-ntre răi, iar
Răul o caută-ntre buni. Astfel se curmă-n averi
Neamul. Tu, Kyrnos, de-l vezi istovit, nu te prindă mirarea:
Doar laolaltă-n cetăţi stau şi cei buni şi cei răi.

(v. 183—192)

Fr. 5

Nefericirea celor buni face astăzi fericirea celor răi,
Ce cîrmuiesc pe ceilalţi prin legi scelerate.

(v. 289—290)

Fr. 6

Iubite Zeus, dă-mi voie să mă minunez[3]: tu domneşti peste toate, singur tu te bucuri de cinste şi mare putere; cunoşti pînă în străfund ce gîndeşte şi ce simte fiecare om. O, rege, puterea ta de guvernare se întinde peste toate! Şi atunci cum se face, fiu al lui Kronos, că judecata ta cutează să aşeze în aceeaşi balanţă a soartei oameni încărcaţi de crime alături de oameni drepţi?[4] Cugete hrănite cu preceptele înţelepciunii[5] alături de altele, ademenite de mreaja nedreptăţilor care-i prăvale pe oameni pe povîrnişul excesului...

(v. 373—380)

Fr. 7

Nu te grăbi prea repede. O comportare potrivită se dovedeşte în orice înfăptuire omenească calea cea mai bună.

(v. 401 – 402)

Fr. 8*

Binele cel mai de preţ e să n-ajungă omul pe lume.
  Soarele mult arzător nu-l vadă ochii nicicînd[6].
Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades
  Somnul să-l prindă adînc, întroienit sub pămînt

(v. 425 – 427)

Fr. 9

Nicicînd un cap de rob nu poate sta drept[7] : stă mereu aplecat în jos, iar gîtul îi este încovoiat. Nici trandafirul nici zambila nu pot răsări dintr-o tulpină de spin...

(v. 535 – 537)

Fr. 10*

O, sărăcie mîrşavă, de ce mi te prinzi grea, de umeri ?
  Trupul de ce mi-l sluţeşti ? Gîndul încerci să mi-l pierzi.
Fără să vreau şi cu sila mă-nveţi o mulţime de rele[8].
  Eu doar hrăneam printre toţi cugetul bun şi ales.

(v. 649 – 652)

Fr. 11

Omul sărac dintr-o dată s-a-navuţit, iar bogatul,
  Doar într-o singură noapte a sărăcit. Cel cu minte
N-avu izbîndă, dar nechibzuitul şi-a cîştigat, în schimb,
  Faimă. Deşi de neam prost, el parte a avut de cinstire.

(v. 662 – 666)

Fr. 12*

De-aş mai avea Simonide, averea mea de-odinioară.
  Nu m-aş simţi întristat, stînd lîngă cei înstăriţi.
Oricît aş şti eu de multe, azi nu mă ia nimeni în seamă...
  În sărăcia mea, mut, totuşi mai bine-nţeleg
Eu decît mulţi, cum ne-alungă, cu pînzele-albe lăsate,
  Negura nopţii pe toţi, din melianul hotar[9].

(v. 667—672)

Fr. 13

Nu-i îngăduit muritorilor să se lupte cu nemuritorii, nici să le ceară socoteală; dreptul acesta nu aparţine nimănui.

(v. 686—687)

Fr. 14

Zeus, cel ce locuieşte in văzduh, măcar de-ar întinde mîna-i dreaptă asupra acestui oraş pentru a-l apăra, şi odată cu el şi ceilalţi zei preafericiţi. Fie Apollon să îndrepte rostirea şi firul celor ce gîndim.

(v. 757—760)

Fr. 15

Calcă în picioare poporul prost cu mintea găunoasă, loveşte-l cu vîrful ascuţit al lăncii, pune-i gîtul sub jugul greu... Căci nu vei găsi printre oamenii care se bucură de lumina soarelui popor mai dornic de a-şi afla stăpîn...

(v. 846—850)

Fr. 16*

Umblu pe drumul cel drept, nu mă-nclin nici de-o parte
nici de-alta
  Doar se cuvine să-mi port gîndul spre bune tocmeli.

Patria — cetate bogată —, mă-ncumet s-o cîrmui. Dar n-aş vrea
Nici să mă-ntorc spre popor, nici să-i ascult pe nedrepţi

(v. 945—948)

Fr. 17*

Nimeni pe lume, de-ndată ce glia se-aşterne şi-ţi surpă
Fiinţa adînc în Ereb, spre-al Proserpinei lăcaş.
Nu-şi mai desfată urechea în zvonuri de flaut ori de liră.
Nici nu-l mai poate-mbia Bacchus cu dulcele-i dar.
Eu, cumpănindu-le-acestea, cît timp mă mai poartă genunchii
Sprinteni, iar capul mi-e drept, vreau să mă bucur deplin.

(v. 973—978)

Fr. 18

O judecată înţeleaptă[10], o, Kyrnos, este cel mai de seamă dar făcut de zei oamenilor. Prin dreapta judecată omul ajunge să cunoască limitele oricărui lucru[11]. Ferice de cel ce o are în spiritul lui[12].

(v. 1171—1176)

Fr. 19

Inteligenţa[13] şi limbajul sînt bunuri. Aceste însuşiri apar însă la puţini oameni, şi anume la cei în stare să le folosească pe-amîndouă aşa cum se cuvine.

(v. 1185—1186)

Fragmente apocrife

Fr. 20

Slujitorul vestitelor Muze, dacă cunoaşte miezul ascuns al înţelepciunii, să nu-l păstreze, pizmaş, numai pentru sine[14].

Dimpotrivă, unele lucruri să le caute, altele să le propovăduiască, altele să le înfăptuiască. Ce-i folosește să le știe de unul singur?

Fr. 21

Cît mă privește, mă cutremur văzînd lipsa de răspundere și dezbinarea care macină populații de obîrșie greacă. Tu însă, Phoebus, care ne ești favorabil, păzește-ne cetatea[15]...

NOTE

[1] Aceste detalii sînt menite să pună în evidență deosebirile dintre un *agathos* (om de bine, aristocrat) și un *kakos* (un „necioplit", om din popor), deosebiri de natură socio-politică pe care poetul se străduiește să le aducă permanent în prim-plan. Ura politică ce-l stăpînește îl împiedică să recunoască posibilitatea ca un „necioplit" să fie înzestrat cu sau să dobîndească deprinderi bune.

[2] *Hybris.* După cum reiese din aceste versuri, manifestările negative sînt determinate de voința zeilor pentru a-i împinge pe oameni la autodistrugere.

[3] Adresare ironică și ireverențioasă, conținînd o nuanță de reproș. Cf. Homer, fr. 17.

[4] Semnificația cuvîntului trebuie înțeleasă în sensul că „omul drept" (gr. δίκαιος) este totodată și un „om de bine" (ἀγαθός).

[5] În gr. σωφροσύνη, privilegiu acordat, după Theognis, numai acelora din propria sa pătură socială, avînd posibilitatea de a primi o educație (παιδεία) adecvată rangului lor.

[6] Versuri inspirate de un dicton popular care exprimă dorința de neființare a celor nemulțumiți cu soarta lor, întocmai ca poetul.

[7] Pe substratul unui proverb popular, Theognis brodează tema lui favorită : existența separă irevocabil pe sclavi și pe oamenii „de jos" (οἱ κακοί) de oamenii „liberi" care au avut parte de o educație „liberală".

[8] Versuri celebre în care poetul face o legătură directă între sărăcie și comportarea reprobabilă.

[9] Metaforă împrumutată din vocabularul marinarilor : dincolo de insula Melos, spre mijlocul Mării Mediterane, navigația devenea mult mai primejdioasă.

[10] În gr. γνώμη.

[11] În gr. πείρατα παντός. Idee asemănătoare ca acea exprimată de Protagoras în Fr. B 1 Diels-Kranz.

[12] În gr. φρένες. Despre φρήν, vezi nota 26 la Homer.

[13] Fragmentul are o deosebită importanță pentru stadiul preliminar apariției teoriilor despre semnificație, cum ar fi cele elaborate de Platon în *Cratylos* sau de unii filosofi stoici.

[14] Cf. Hesiod, *Theogonia*, v. 94—103 despre rolul social al poetului.

[15] Fragmentul, de mare importanță pentru observația ce-o conține, aparține unui poem care precede războaiele medice.

SOLON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Dintr-o familie de origină ilustră dar puţin avută, Solon se naşte la Atena în jurul anului 640. În tinereţe, se îndeletniceşte cu negoţul. În acea vreme, aristocraţia deţine în Atena puterea politică, distribuie justiţia ; ea îşi păstrează intacte pămînturile, în timp ce printre cei de condiţie socială precară proprietăţile funciare se fărămiţează. Ajuns arhonte în 594 î.e.n., Solon întreprinde o serie de reforme. El reorganizează sistemul cenzitar într-un sens mai echitabil. Înlocuieşte Consiliul aristocratic al bătrînilor, cu un altul, avînd la bază o normă de componenţă mai democratică. Nu încurajează pe bogaţi dar evită să-i lovească; totodată tinde să amelioreze condiţia celor nevoiaşi. Introduce *seisàhteia* (σεισάχθεια), literal „scuturarea poverii", reformă prin care este abolit dreptul de zălog al creditorului asupra persoanei debitorului. Datoriile sînt anulate — sau, poate, doar reduse — iar reforma sa monetară favorizează şi ea pe cei neînstăriţi. Refuză tirania ce i se oferă în repetate rînduri şi combate însăşi ideea de tiranie. Lucrează, fără a fi un egalitarist, la sporirea puterii şi coeziunii economico-politice şi morale a Cetăţii. Moare în prima jumătate a sec. VI.

Poezia sa a fost pusă cu înflăcărare în slujba ideilor pentru care milita. A scris elegii, tetrametri trohaici şi trimetri iambici. Plutarh a numit elegiile sale *Exhortaţii*. Imensul prestigiu de care s-a bucurat s-a înregistrat în legendă prin trecerea lui în rîndurile aşa-numiţilor „şapte înţelepţi".

SOLON*

Fr. 1

Avuţia ce-o dau zeii trainică rămîne de la
Vîrf şi pîn'la temelie, pentru cel ce-a cîştigat-o.
Ce-i agonisit cu japca nu îţi vine cum se cade
Ci la ale tale fapte fără lege se supune
Şi în silă te urmează. Ci-ncurînd năpasta vine[1].
Mai întîi, nimica toată, dar la urmă crunt prăpăd.

(*Fr.* 1 Diehl, v. 9—15)

Fr. 2

Tot aşa e şi pedeapsa ce-o trimite Zeus: nu-ndată
Ceartă pentru orice, cum face omul iute la mînie;
Însă lui nimic nu-i scapă, ci la urmă se arată
Desluşit cine avut-a suflet întinat de rele.
Unu'şi ia pedeapsa-ndată, altul, mai tîrziu, iar dacă
Unii scapă, fiindcă mîna soartei nu-i ajunge-ndată,
Răfuiala totuşi vine, căci greşeala o plătesc
Cei nevinovaţi; sau fiii lor sau neamul de urmaşi[2].

(*Fr.* 1 Diehl, v. 25—32)

---

* Majoritatea fragmentelor lui Solon sînt redate în traducerea lui Ştefan Bezdechi. Traducerile aparţinînd Siminei Noica sînt specificate separat.

Fr. 3

Unul e zilier şi taie-un an întreg lemne-n pădurea
Deasă; iară altu'şi vede de încovoiatul plug;
Unul îşi cîştigă traiul datorită iscusinţii
Sale-n lucrările-Atenei şi-a dibaciului Vulcan.

(*Fr.* 1 Diehl, v. 47—50)

Fr. 4

Dar de ce-a hotărît soarta
Nu te poate scăpa nimeni: nici profetul şi nici jertfa.
Unii-s vraci, au meseria lui Paieon, ce ştia multe
Leacuri[3], însă nici aceştia nu pot face vreo ispravă.

(*Fr.* 1 Diehl, v. 55—58)

Fr. 5

De-o vrea Zeus şi-or vrea zeii, fericiţi, fără de moarte
Ţara noastră n-o să piară de pe lume niciodată.
Căci deasupra ei îşi ţine mîna ei ocrotitoare
Pallas cea îndurătoare, fiica Tatălui Puternic.
Însă cetăţenii înşişi vor să prăpădească ţara[4],
Cit de mare-i, din dorinţa de cîştig, din nerozie...
Vor s-o ducă la pieire ocîrmuitorii ei
Mult vicleni, ce-şi vor lua plata marei lor nelegiuiri.
Ei nu ştiu să-şi stăpînească lăcomia lor, păstrînd
Cumpătarea în mijlocul liniştitului belşug;
Umblă tot după avere şi cîştiguri fără lege,
Bogăţie adunîndu-şi prin nedreptele lor fapte.
Semeţia este fiica-ndestulării fără margini.
Ei sfeterisesc şi fură dintr-o parte şi din alta
Nu păzesc orînduiala trainic-a Dreptăţii sfinte
Ce-n tăcere totul vede[5], ce a fost şi va să fie
Şi cu timpul va să vină să plătească tuturor.

(*Fr.* 3 Diehl, 1—15)

Fr. 6

Boala fără leac[6] se 'ntinde în cuprinsu-ntreg al țării
Și-n curînd la al robiei jug amarnic o va pune,
Trezind vrajba între frații de un sînge și războiul
Ce a prăpădit atîtea suflete de mîndri tineri.
Căci prin dușmănoase certuri, a noastră iubită cetate
Pradă devine luptei civile, pe placul numai nedrepților*.
Iar în timp ce-astfel de rele bîntuiesc sărmană țară,
Cei săraci pornesc în surghiun printre străini
Și, vînduți ca sclavi, în lanțuri rușinoase își duc traiul,
Îndurînd ale robiei oropsite silnicii[7].

(*Fr.* 3 Diehl. 16–25)

Fr. 7

Al meu cuget mă îndeamnă să-i învăț pe fiii Atenei
Că o pravilă greșită[8] e izvorul tuturor
Relelor din statul nostru; că o pravilă cuminte[9]
Rînduiește și-nfrățește toate și-n acelaș timp
Pe nedrepți îi pune-n lanțuri, pe cei cruzi îi îmblînzește,
Pune capăt lăcomiei, pe semeți ii umilește
Și usucă chiar în germen florile nelegiuirii,
Îndreptează pricini strîmbe[10], pe trufași îi domolește
Înnăbușe răzvrătirea și împiedecă mînia
Cruntelor gîlcevi. Domnia ei aduce între oameni
Înțelegerea cuminte și înțeleapta chibzuință[11].

(*Fr.* 3 Diehl. 30–39)

Fr. 8

Da, mi-aș dori și avere, dar strînsă cinstit și nu altfel.
Vine pedeapsa oricum... chiar mai tîrziu. De ți-au dat
Zeii temei de belșug, și averea se-așază statornic,
Din temelii ți-o rostuiesc, pînă la culme, tot ei.
Dar, cînd își strînge avere un om printr-o faptă nedreaptă,

* Ne-am îndepărtat, aici, de versiunea Bezdechi.

Grele năpaste-o-nsoţesc. Pîlpîie-abia la-nceput
Răul, dar creşte în urmă şi spulberă-n cale ca focul.
Nu dăinuieşte mult timp fapta nemernică. Doar
Zeus veghează şi capăt le pune la toate. Întocmai
Primăvăraticul vînt norii-i destramă pe cer,
Zbuciumul undei clătindu-l adînc, pînă-n fundul de mare;
Saltă apoi pe cîmpii, scutură lanuri de grîu,
Şi se ridică din nou spre creştetul bolţii, la zeii
Cei cu lăcaş în tării. Iarăşi s-adună seninul...
Prinde să fulgere soare puternic prin rodnica glie.
Nu mai rămîne pe cer nici o fărîmă de nor[12].

Fr. 1 Diehl, 5–24
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 9

Oamenii buni sînt adesea săraci, iar mişeii au parte
Tot de averi. Numai eu, firea nu pot să mi-o schimb.
Niciodată nu mi-am dorit bogăţii, ci am dat preferinţă
virtuţii.
Ea mă-nsoţeşte mereu, chiar dacă-averile trec.

Fr. 4 Diehl, 9–12
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 10

N-aş fi-ndrăznit să iau cîrma puterii şi-averile-i multe
Dîndu-i Atenei tiran — fie şi-o singură zi[13],
Vrednic s-ajung jupuit aş fi fost şi tot neamul să-mi piară.
... Dacă mi-am cruţat pămîntul
Patriei, iar tirania n-am sădit-o printre voi,
De mi-am stăvilit puterea şi-am păstrat o faimă-bună,
Nu mă prinde-acum sfiala: fapta mea îşi urcă rostul
Mult deasupra celorlalţi.

Fr. 23 Diehl, 5–11
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 11

Dat-am la popor atîtea drepturi cîte să-i ajungă
Neştirbindu-i a sa cinste, nici poftind-o pentru mine.
Celor ce aveau puterea — pizmuiţi pentru avere —
Nu le-ngăduii să aibă nici un lucru pe nedrept.
Între cele două taberi stat-am ca un scut puternic
Nelăsînd-o pe nici una să învingă pe nedrept[14].

Fr. 5 Diehl, v. 1—6

Fr. 12

Dac-aţi ajuns aşa rău din pricina greşelilor voastre
Nu-nvinuiţi pe zei. Voi doar sînteţi vinovaţi;
Voi aţi cerut pe tirani[15] şi le-aţi dat şi oaste de pază
Şi de aceea aveţi parte de-un jug aşa greu.

Fr. 8 Diehl, v. 1—4

Fr. 13

Cum ne aduce furtună şi grindină norul năpraznic,
Iar dintr-un fulger de foc se naşte tunetul surd,
Astfel un om prea puternic aduce pieirea cetăţii,
Iar poporul nerod cade sub jug. Pe tiran
Pe nesimţite de-l laşi să se-nalţe, e greu mai pe urmă
Să-l stăpîneşti[16].

Fr. 10 Diehl

Fr. 14

Nimenea nu-i fericit. Nefericirea, se ştie,
Îi paşte însă pe toţi, de soare ce-s luminaţi.

Fr. 15 Diehl

Fr. 15

În faţa timpului stăpîn pe judecăţi,
Umbrita glie, maica zeilor din cer,

Aş vrea să-mi stea drept mărturie: spună ea,
Hotarele-nfipte adînc cum i le-am smuls
Ca să-i aduc iar libertatea din trecut.
Atenei, cea de zei clădită, i-am întors
Mulţimea sclavilor vînduţi (unii pe drept,
Dar alţii fără vreun temei) şi pe toţi cei
Care-au pornit-o sub poveri de datorii
În lung cutreier şi au uitat graiul străbun.
Pe alţii, robi chiar pe pămîntul ţării lor
Şi-ncovoiaţi sub rosturi grele de stăpîn,
I-am slobozit. Şi-am stăruit din răsputeri
Dreptatea forţei s-o-nsoţesc, îndeplinind
Întocmai ce-am făgăduit; am potrivit
Legi pe măsura tuturor, iar cînd le-am scris,
Şi pe puternici i-am cuprins şi pe mărunţi.

Fr. 24 Diehl, 1—20
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 16

Dădui legi drepte deopotrivă şi la cei
De sus şi cei de jos, precum se cuvenea.
Un altu-n locul meu, mai lacom şi viclean
Dac-ar fi luat în mînă cîrma statului,
Nu stăpînea mulţimea, ci o tulbura.

Fr. 24 Diehl, v. 17—22

Fr. 17

Pe plac dacă-aş fi vrut duşmanilor să fac
Sau dimpotrivă, tot ce alţii pretindeau,
Cetatea voastră văduvită ar fi fost
De-a tinerimii floare. Iată dar pentru ce
Ţinui pe toţi în friu, cum am putut şi eu
Şi mă-nvîrtii ca lupul hăituit de cîini.

Fr. 38 Diehl

[1] Cf. Hesiod, *Munci și Zile* 320 și urm.; Theognis, 146.

[2] Cf. Hesiod, *Munci și Zile* 267 și urm.; Theognis, 203 și urm. Ideea pedepsei hărăzită urmașilor, mai cruntă decît cea care lovește pe vinovat, a fost dezvoltată și de Horațiu în *Ode* I, 28, 30 și urm.

[3] Personaj din epopeele homerice. Vezi *Iliada* V, 402 și *Odiseea* III, 230 și urm. Paieon trecea drept un vraci foarte iscusit. Într-un fragment atribuit lui Hesiod (Rzach, 194), este caracterizat drept „știutor al tuturor leacurilor".

[4] Acest fragment intitulat de exegeți *Eunomia* nu mai condiționează bunul mers al cetății de vrerea zeilor, ci de comportamentul cetățenilor. „Nesațietatea" *(kòros)*, în procesul îmbogățirii este contrară „bunei rînduieli în cetate" *(Eunomìa)*, aducînd numai zavistie *(stàsis)* și tulburare *(dysnomìa)*. Cf. W. Jaeger, *Paideia*², vol. I, Berlin, W. de Gruyter, 1947, p. 187–205.

[5] Pasajul constituie o parafrază a versurilor hesiodice din *Munci și Zile* 249–256. Cf. Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaka-New-York, 1969, p. 107 și urm. despre moștenirea hesiodică în elegia soloniană.

[6] În gr. ἕλκος ἄφυκτον, „plaga fără leac", „cangrena", adică luptele civile provocate de inechitate socială si nemiloasă stoarcere a oamenilor.

[7] Despre situația intolerabilă creată în Attica în urma numărului mare de datornici vînduți ca robi, vezi Aristotel, *Constituția ateniană* I – V.

[8] Termenul grec Δυσνομία, personificare de abstracție la Hesiod, unde *Dysnomia* este considerată fiica Vrajbei (Ἔρις), *Theog.* 230, înseamnă, de fapt, „așezare strîmbă a orînduirii în stat".

[9] Termenul grec: Εὐνομία. La Hesiod, *Theog.* 912 şi urm., fiica lui Zeus şi a Mnemosynei, alături de Dike (Dreptatea) şi Eirene (Pacea). Termenul a intrat în vocabularul politic al vechilor greci şi este adesea folosit de poeţi. Întreg acest pasaj solonian este de inspiraţie homerică. Vezi *Odiseea*, 487.

[10] Imagine folosită şi de Pindar în *Pyth.* IV, 153.

[11] Cf. Theognis 78.

[12] Fragment din elegia închinată Muzelor, poem care trece drept o mărturie autobiografică. Partea începînd de la „primăvăraticul vînt" etc. şi pînă la sfîrşit este considerată drept o metaforă cu sens politic. Forţa mişcării populare „mătură" odioasa tiranie, întocmai cum vîntul destramă norii negri, dezvăluind cerul albastru.

[13] Pentru a înţelege acest fragment este necesar să se facă apel la unele lămuriri date de Plutarh (*Solon* 14, 8). Cu prilejul unei conversaţii cu prietenii săi — relatează Plutarh —, Solon a expus vederile sale asupra tiraniei, căreia i-a opus avantajele unui regim politic bazat pe legi scrise (νομοθεσία). Această legislaţie el înţelegea să nu fie redactată în folosul nici uneia din categoriile sociale care se înfruntau în Attica, ci în folosul tuturor, pentru binele general (τὸ ἄριστον), aşa încît să se pună capăt luptelor interne.

[14] Acest fragment cunoscut datorită lui Aristotel (*Constituţia atenienilor* XXI, 1) şi lui Plutarh, *Solon* XVIII, 5 are o importanţă covîrşitoare pentru înţelegerea concepţiei politice care stă la baza arbitrajului solonian.

[15] Poemul a fost scris cu prilejul venirii la putere a lui Peisistratos. Plutarh, *Solon* XXX; Diodor IX, 20, 3; Diog. Laërt. I, 51 şi urm.

[16] Plutarh, *Solon* III, 6; Diodor, *ibidem.* Imaginea furtunii pentru semnificarea tulburărilor interne aduse de tiranie este curentă în vechea lirică greacă.

PHOKYLIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet elegiac contemporan cu Theognis. Era originar din Milet. Nu avem nici un amănunt despre biografia sa iar fragmentele rămase din operă sînt puține. Prin conținut, versurile lui Phokylides se apropie de cele ale lui Theognis deoarece poetul era preocupat în primul rînd de probleme etice. Ca formă, poemele sale sînt extrem de scurte, alcătuite uneori dintr-un singur distih, așa ca să poată fi memorate sub formă de maxime.

Fr. 1

E vreun folos în obîrșia de viță? La ce ți-ar ajunge
Dacă n-ai ști să sporești harul și-n vorbă, și-n sfat?

_Fr._ 3 Diehl

Fr. 2

Cît de măruntă și chiar cățărată pe stînci, o cetate
Bine-ntocmită întrece-un oraș vlăguit ca Ninive...

_Fr._ 4 Diehl

Fr. 3

Dacă rîvnești avuții, ia seama ogorului rodnic:
Doar în ogor vei găsi corn de belșug revărsat.

_Fr._ 7 Diehl

Fr. 4

Cele mai multe-avuţii hărăzite sînt celor de mijloc
Eu în cetate aş vrea locul de mijloc să-l ţin[1].

Fr. 12 Diehl
(traduceri de *Simina Noica*)

NOTĂ

[1] Vezi fr. 2 Archilochos şi concepţia care stă la baza doctrinei etice prezentă în *Politica* şi în operele de etică ale lui Aristotel.

STESICHOROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Sicilia (sec. VI î.e.n.), poetul, cunoscut sub porecla de *Stesichoros* (conducător de coruri), este considerat unul din cei mai mari compozitori de coruri cu subiecte epice, inspirate din poezia ciclică. Puținele și neinsemnatele fragmente rămase de la cel comparat cu Homer pentru forța sa de expresie, ne fac să-l întrezărim doar ca o mare umbră. Fragmentul pe care-l redăm actualizează același mit al drumului parcurs de soare în cupa de aur, întîlnit și în creația lui Mimnermos:

Fr. 1

Helios, vlăstar din Hyperion, pătrunse în cupa-i de aur,
Oceanul pornea să-l despice
Spre-adîncul de beznă al nopții, cea sfîntă,
Maica să-și vadă, feciorii—dragii feciori—și soția.
Dar el, se-afundă către miez de pădure, fiul lui Zeus;
Tot pe sub umbră de dafin pasu-și purta[1].

Fr. 6 Diehl
(trad. *Simina Noica*)

Fr. 2

PLATON, *Phaidros* 243 A—B. Poetul Stesichoros spune că, lipsit de vedere pentru că a vorbit de rău pe Elena, el n-a rămas ca orbul Homer, neștiutor asupra cauzei nenorocirii. Ci, inspirat de Muze, și-a dat seama de ea și s-a grăbit să

scrie următoarele versuri: „Nu, spusele mele n-au fost adevărate! Nu, tu nu te-ai urcat niciodată pe minunata punte a corăbiei! Nu, niciodată nu te-ai dus tu la Troia!" Drept care, după ce a compus poemul numit *Palinodia*[2], şi-a recăpătat imediat vederea.

NOTE

[1] Fragmentul aparţine unui poem epic intitulat *Geryoneis*, în care se povestea călătoria lui Herakles spre vestul îndepărtat, pornind din Etiopia. Călătoria o face în cupa soarelui, care străbate cerul de la răsărit spre apus. La sfîrşitul călătoriei, Herakles părăseşte cupa care revine în zorii zilei în Etiopia, după ce traversează oceanul şi călătoreşte prin „bezna nopţii" în sens invers, de la apus spre răsărit. Vezi şi Mimnermos, fr. 10 Diehl.

[2] Cîntec de revenire, retractare.

EPICHARMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Născut în insula Cos, în a doua jumătate a sec. VI (c. 540) Epicharmos a fost adus de mic copil în Sicilia, atunci cînd tiranul Cadmos a înființat colonia Megara, denumită „Hybleea", pentru a se deosebi de Megara din vecinătatea Corintului. De aici s-a strămutat la Syracusa unde s-a bucurat de multă prețuire din partea tiranilor Gelon și Hieron. După o informație culeasă de autorul biografiei din Lexiconul *Suda*, spre anul 486 î.e.n. era deja un poet comic foarte apreciat.

Activitatea literară a lui Epicharmos s-a desfășurat pe două planuri: ca poet comic, contribuind substanțial la înfățișarea comediei vechi in forma pe care i-o cunoaștem în sec. V; ca gînditor atașat intr-o anumită măsură școlii pythagorice.

Diogenes Laërtios (III, 9—17; VIII, 78), urmînd izvoare siciliene, îndeosebi scrierile unui anume Alkimos despre Epicharmos, susține că acesta ar fi compus și *Comentarii* filosofice, privitoare la științele naturii, științele morale și medicină. Dar această părere nu are șanse de a fi veridică.

Versurile atribuite lui Epicharmos sint, adesea, teze filosofice versificate aparținînd unora din contemporanii săi, pythagorici, eleați sau adepți ai școlii heraclitice.

Epicharmos a murit foarte bătrîn, spre 460 î.e.n. venerat de întreaga Syracusă.

A) VIAȚA ȘI SCRIERILE

3. DIOG. LAËRT. VIII, 78: Epicharmos din Cos, fiul lui Helothales, a audiat și el prelegerile lui Pythagoras. După cum singur mărturisește în scrierile lui, la vîrsta de trei luni a fost adus la Megara siciliană și de aici la Syracusa. Pe statuia lui se află scrisă următoarea epigramă:

Între stele-i ca focul soarele care străluce
  Marea-i de necuprins față de-al apelor rest.
Astfel și eu, Epicharmos, cu mult întrec în cumințenie
  Încununatul ce-am fost, de Syracusa cinstit*.

A lăsat *Comentarii*[1] în care dezbate probleme despre științele naturii, etică, medicină. În majoritatea acestor *Comentarii* a inserat pasaje versificate, prin care arată limpede că aceste scrieri îi aparțin. A murit la vîrsta de 90 de ani.

4. IAMBLICHOS, *V.P.* 266: Din numărul discipolilor externi[2] făcea parte și Epicharmos. El nu aparținea tagmei inițiaților. Sosit la Syracusa, din cauza regimului tiranic al lui Hieron[3], s-a abținut să se ocupe fățiș cu probleme de filosofie dar a versificat preceptele inițiaților, răspîndind

* Traducerea a fost preluată din volumul *DIOGENES LAËRTIOS, Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C. I. Balmuș, EA, 1963, p. 416.

învățăturile lui Pythagoras într-ascuns, odată cu gluma...[4].

166. Cei care fac unele mențiuni despre physiologi prețuiesc înaintea tuturor pe Empedocles și pe Parmenides din Elea, iar cei care doresc să consemneze în scris ceva sentențe despre viață, prețuiesc cu precădere preceptele lui Epicharmos. Și aproape toți filosofii și le însușesc[5].

8. IAMBLICHOS, *V.P.* 241: Metrodoros, ⟨fratele⟩ lui Thyrsos, care a raportat cele mai multe din învățăturile tatălui său, Epicharmos, și din învățăturile lui [Pythagoras] referitoare la medicină, în explicațiile ce le dă despre cuvîntările adresate de tată către fratele lui spune că Epicharmos, și înainte de acesta Pythagoras, socoteau dialectul doric drept cel mai nobil dintre toate.

B) FRAGMENTE

(Selecție după Kaibel CGF I 91—147)

Din scrierile lui Alkimos către Amyntas, I—IV
(Autenticitate nesigură, îndeosebi la *Fr.* 3.)

1—3. DIOG. LAËRT. III, 9—14 (9). „[Platon] a folosit din plin scrierile poetului comic Epicharmos, redactînd în alt fel majoritatea preluărilor, după cîte afirmă Alkimos în cărțile închinate lui Amyntas[6], patru la număr. În această lucrare, chiar în cartea I, afirmă următoarele: „După cît se pare și Platon preia multe de la Epicharmos[7]. Dar acest lucru trebuie judecat cu atenție. Platon declară că ceea ce poate fi perceput nu este niciodată durabil nici ca înfățișare, nici cantitativ, ci întruna curge și se preschimbă. (10) ca și cînd cineva ar suprima posibilitatea numărătorii, lucrurile nemaifiind aceleași ca mai înainte, nici ca esență, nici cantitativ, nici calitativ; cele ce sînt perceptibile sînt supuse unui proces de eternă devenire; existență în sine nu au avut niciodată. Ceea ce însă este doar gîndit, din așa ceva nimic nu se naște și nimic nu se adaugă. Aceasta este

natura lucrurilor veşnice care este hărăzită să fie asemenea şi identică cu sine însăşi. Într-adevăr, Epicharmos a spus limpede despre cele ce percepem prin simţuri şi despre cele ce gîndim următoarele:

1. (170 a K)

— „Zeii au existat dintotdeauna şi niciodată n-au fost lipsă. Cele ce se petrec aici, sub ochii noştri, sînt mereu aceleaşi fenomene, efecte ale unora şi aceloraşi cauze".

— „Dar se spune că Chaosul a existat înainte de zei".

— „Cum aşa? Ceea ce este element primordial nu e cu putinţă să provină din alt element".

— „Atunci oare n-a existat nimic primordial?"

— „Sigur că nu, şi nici secundar, cel puţin din elementele despre care noi discutăm acum, ci acestea fost-au dintotdeauna".

2. (170 b)

— „Dacă cineva, să zicem, ar dori să adauge o unitate[8] la un număr par, dacă vrei, şi la un număr impar, sau să înlăture o unitate din cele existente — crezi oare că numărul rămîne acelaşi?"

— „Cîtuşi de puţin".

— „Şi nici dacă cineva ar vrea ca la o măsură de un cot să adauge o altă măsură sau să taie ceva din măsura anterioară n-ar fi cu putinţă ca măsura să rămînă aceeaşi?"

— „Nicicum".

— „Aşadar, ia acum în considerare şi oamenii; unul se dezvoltă, altul piere treptat; toţi sînt tot timpul în perpetuă schimbare. Ceea ce se schimbă conform legilor naturii şi nu rămîne în aceeaşi stare poate deveni altceva faţă de ceea ce-a fost mai înainte vreme. Şi tu, şi eu, fost-am ieri alţii şi acum am devenit alţii, şi iarăşi fi-vom alţii, şi nu unii şi aceeaşi, după cum e Logos-ul ⟨firii⟩[9].

(Cf. PLUT., *D. comm. not.* 44, p. 1083 A: aşadar, problema despre dezvoltare este veche; a fost ridicată, după cum mărturiseşte Chrysippos, şi de Epicharmos. *D. sera num. vind.* 15, p. 559 A; aceleaşi lucruri sînt acceptate, pe cît se pare, şi de discipolii lui Epicharmos din cercul cărora sofiştii au preluat şi au dezvoltat problema; cel ce a con-

tractat odinioară o datorie, acum, devenit altul, nu mai este datornic; cel invitat ieri la un ospăț astăzi merge neinvitat, căci este alt om. ANON. la PLATON. *Theaet.* 71,26 (după 22, B, 126 b): și a întocmit această comedie despre argumentele aduse de cel reclamat care nega că este unul și același om, pentru că unele fapte se petrecuseră mai înainte vreme iar altele au fost date uitării. Căci reclamantul, e adevărat, l-a lovit și l-a dat în judecată, pentru ca iarăși, tot el să spună că unul este cel care a lovit și altul cel care a făcut trimiterea în judecată. (13) Prin urmare, Epicharmos vorbește astfel despre Bine și despre idei:

3. (171) 14

— „Oare muzica de flaut este un lucru?" — „Da, desigur". — „Oare și omul este un lucru?" — „Fără îndoială". — „Omul așadar este muzică de flaut?" — „Nicidecum". — „Hai atunci să vedem ce înseamnă un flautist. Cine crezi tu că este?

Un om, nu-i așa?" — „Chiar așa". — „Atunci nu crezi cumva că și Binele are același statut? Binele este un lucru în sine. Oricine a ajuns să-l cunoască, după ce l-a învățat, de aici încolo devine un om bun. Întocmai cum este flautist cel ce a învățat să cînte la flaut, dansator cel ce-a învățat arta dansului și împletitor de coșuri cel ce cunoaște împletirea coșurilor — sau indiferent ce altceva vrei, asemenea acestor îndeletniciri — executantul nu se poate confunda cu meșteșugul însuși, ci rămîne meșteșugar".

Gnomologia lui Axiopistos

În Colecție s-a mai păstrat cîte ceva în original.

8 (239). STOBAIOS IV, 31, 30 (*Florilegium*), a lui Menandros (537 Kock) Cf. B 53.

„Epicharmos susține că zeii există sub formă de vînt, apă, pămînt, soare, foc, astre; eu însă, după cîte cred, de folos pentru noi sînt zeii care înseamnă banii de argint și de aur".

9 (245). [PLUTARH], *Cons. ad. Apoll.*, 15, p. 110 A (cf. B 48)

Se unește și se desface și se întoarce de acolo de unde a plecat, pămînt la pămînt, suflarea se ridică în sus;

Ce e dificil în acestea? Absolut nimic.

10 (246). CLEMENT, *Stromat.* IV, 45 p. 584 P.

Natura omenească ce înseamnă? Niște burdufuri umflate.

11 (247). SEXTUS, *Adv. math.* I, 273 (cf. CIC., *Tusc.* I, 8, 15)

A muri, ⟨să n-am parte⟩, a fi mort, mi-e tot una.

12 (249). PLUTARH, *De fort. Al.* II, 3, p. 336 B (cf. 21 B 24)

Mintea vede și mintea aude. Celelalte sînt surde și oarbe.

13 (250). POLYB. XVIII, 40. 4

Fii temperat și adu-ți aminte să nu te arăți credul; acestea sînt articulațiile spiritului.

14 (251). ARISTOTEL, *Metaph.* M, 9, 1086 a 16: după Epicharmos este greu să tragi concluzii valabile din premise fals puse: „abia fost-a ceva rostit și pe moment lasă impresia că n-a fost bine spus".

33 (284). STOB., *Flor.* (III), 29, 54 H.

Exercițiul, prieteni, dăruiește mai mult decît o natură înzestrată.

36 (287). XENOFON, *Memorab.* II, 1. 20. Pînă și Epicharmos în acest pasaj recunoaște:

„Zeii ne vînd toate bunurile în schimbul străduințelor noastre".

43 (282). STOB., *Flor.* II, 20, 9 H La suprafață nu lăsa să se ridice mînia, ci rațiunea.

Epicharmos al lui Ennius

(Din colecția lui Axiopistos)

48 (5). PRISC. I, 341 H *(mentis = mens)*
— ᴗ — ᴗ terra corpus, at mentis[10] ignis est
(pămîntul este un corp iar mintea este foc).

49 (3). VARRO, *De re rustica* I, 4, 1. elementele primordiale ale acesteia [adică ale agriculturii] sînt aceleași pe care Ennius le atribuie lumii: apa, pămîntul, sufletul și soarele.

50 (6, 52). — *De lingua lat.*, v. 59 : așa vorbește Epicharmos despre mintea omenească. El spune :
„Acest foc este rupt din soare".

50 a (6, 53). Același, despre soare :
„Acesta ⟨soarele⟩ este în întregime spirit"[11] după cum am arătat mai înainte, tot așa cum umorile reci aparțin pămîntului. 60 Din unirea cărora cerul și pămîntul au dat naștere la tot ceea ce există, deoarece natura, datorită lor :

51 (2). „Amestecă căldura cu frigul și uscăciunea cu umiditatea".

52 (4, 48, 49). — 64 I se spune mama Roditoare pentru că pămîntul este mama. „Pămîntul a zămislit toate speciile care-i populează ogoarele și tot el le înghite apoi în sînul lui ... el ⟨este acela⟩ care dă mîncarea", după cum spune Ennius. Pămîntul, „pentru că poartă roade, se numește Ceres"[12], termen învechit, căci acum G este distinct de C. 65 Aceiași zei, Iupiter și Iunona, sînt echivalenți cu Cerul și Pămîntul, după cum spune și Ennius :

53 (7). „Acesta este Iupiter la care mă refer, pe care grecii îl numesc văzduh; el este vînt și nori, apoi ploaie, iar după ploaie se face frig, urmat de vînt și iarăși văzduh. Din această cauză sînt Iupiter toate cîte ți le spun, deoarece el ajută[13] ⟨prin binefacerile sale⟩ muritorii și orașele și fiarele".

54 (8). — 68 de aici Epicharmos al lui Ennius: numeşte [luna] şi P r o s e r p i n a, deoarece ea obişnuieşte să se afle sub pămînt. Este numită Proserpina, fiindcă întocmai unui şarpe se mişcă pe distanţe mari[14], cînd spre dreapta cînd spre stînga.

Canonul lui Axiopistos

Apocrif

55 (289). TERTULL., *De anima* 46 (377, 8 Wiss). dealtfel, Epicharmos, dintre toate formele de divinaţie pune cel mai mare preţ pe vise, împreună cu atenianul Philochorus. 47. mai departe, pentru că nu poţi visa după bunul plac (căci şi E. gîndeşte aşa), în ce chip oare se va contura cauza fiecărui vis în parte? Pentru binecunoscute îndepliniri de vise, [mai înainte 377, 3] îi citează pe: Artemon, Antiphon, Strabon, Philochorus, Epicharmos etc.

Constituţia lui Chrysogonus

Apocrif

56 (255). CLEM., *Stromat.* V. 119 p. 719 P. Poetul comic E. spune undeva în lucrarea sa *Constituţiile*, în mod clar, aşa despre raţiune:

„Pentru oameni viaţa cere imperios calcul şi număr.
Trăim prin număr şi calcul, acestea sînt chezăşia vieţii pentru muritori".

57 (256, 257). apoi, nemijlocit, adaugă:

„Raţiunea guvernează oamenii după cum se cuvine şi îi menţine în viaţă. Omul îşi face socotelile lui dar există şi o raţiune divină; puterea de judecată a omului s-a ivit din raţiunea divină şi procură fiecăruia mijloace ca să-şi întreţină viaţa şi să-şi procure hrana. Raţiunea divină îi însoţeşte pe oameni în toate cele ce întreprind, deţinînd

singură puterea de a-i învăţa ce anume este util de făcut. Căci nu omul descoperit-a vreun meşteşug oarecare, ci divinitatea a dăruit totul".

Epigramă

Apocrif. Cf. B 9 48

64 (296). Schol. BT la *Iliada* XXII, 414; există şi o epigramă atribuită lui Epicharmos:

„Sînt un cadavru. Cadavrul este gunoi, pămîntul este gunoi. Dacă însă pămintul este o divinitate, atunci nici eu nu sînt un cadavru, ci o divinitate."

NOTE

[1] Ὑπομνήματα, după moda *Comentariilor* pythagorice. Nu a rămas nici o mărturie a existenței acestor *Comentarii* atribuite lui Epicharmos.

[2] Ai lui Pythagoras.

[3] Instituită în jurul anilor 480—478 î.e.n., tirania lui Hieron, fratele și succesorul lui Gelon, s-a consolidat după strălucita victorie obținută într-o bătălie navală la Cumae (474) împotriva etruscilor.

[4] Adică pe calea dramelor comice.

[5] Cf. *Scholia graeca in Aristoph.* Prol. III (Didot); Cicero, *Tusc.* I, 8: „Sed tu mihi videris Epicharmi, acuti nec insulsi hominis ut Siculi, sententiam sequi".

[6] Personaj necunoscut.

[7] Ceea ce urmează reprezintă o teză tendențioasă a unui comentator, compatriot cu Epicharmos.

[8] În textul grec, „o pietricică", unitate de numărătoare.

[9] Dialog care parafrazează doctrina lui Heraclit.

[10] Formă neobișnuită de nominativ, decl. III. În loc de *mens, -ntis*: *mentis, mentis*.

[11] În latinește: *mentis*.

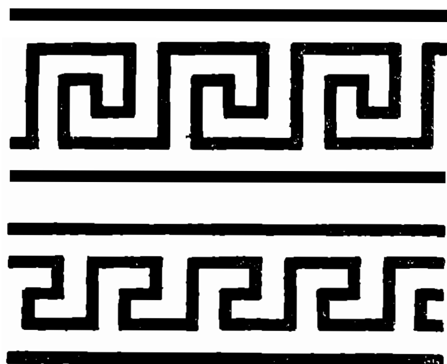
[12] Joc de cuvinte în limba latină: *gerens* = purtînd, *Ceres*, cu opoziția g/c.

[13] Tot un joc de cuvinte: *Iupiter, iuvat* (ajută).

[14] Etimologie bazată pe înțelesul verbului latin *serpo, -ĕre* (gr. ἕρπω) care înseamnă „a se tîrî".

SECȚIUNEA A II-A

FIZICALISMUL INIȚIATORILOR



CUPRINS

THALES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Personalitate cu multiple însuşiri, gînditor de elită, Thales din Milet (sec. VI î.e.n.) a fost trecut adesea în fruntea listei celor „şapte înţelepţi" (vezi p. 98 sqq.). Originea lui este legată de aceea a unui neam carian sau a unui neam fenician, deşi numele mamei, Kleobulina, este indubitabil grec. Ca om politic a dat compatrioţilor săi sfaturi înţelepte. Între altele, a emis ideea creerii unei confederaţii ionice, pentru a întări puterea oraşelor greceşti din Ionia in faţa invaziei perşilor. Preocupările sale de ordin ştiinţific, dublate de aplicarea în practică a cunoştinţelor sale, ne îndreptăţesc să-l considerăm un constructor priceput [B 6], iar în materie de matematică şi astronomie, un gînditor de prim ordin (vezi B 3 şi B 6).

Călătoriile pe care le-a făcut în Lydia, la Sardes şi în Egipt i-au înlesnit contacte cu vechea ştiinţă babiloniană şi cu preoţii din Egipt, deţinători ai unei preţioase tradiţii de ordin ştiinţific. În Egipt s-a arătat interesat de fenomenul creşterii Nilului şi a lucrat efectiv la perfecţionarea măsurătorilor. Noţiunile de astronomie pe care le poseda, îmbogăţite în cursul acestor călătorii, vor fi ajutat efectiv navigaţia contemporană.

Dacă a publicat sau nu lucrările sale, nu este sigur (vezi totuşi Heraclit, B 38). Concepţia sa asupra alcătuirii lumii materiale este influenţată de teoriile cosmogonice orientale, în care apa era considerată drept element primordial. Imaginea pămîntului plutind pe apă are anumită contingenţă cu aceea a unei ape primordiale *Nun* (Egipt), despărţită în două. Aristotel, *Metafizica* I, 3, 983 c 20, deşi nu cunoştea nimic scris de Thales, acordă aprecieri elogioase filosofului pe care-l consideră drept unul din promotorii filosofiei naturii.

A) VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA

1. DIOG. LAËRT. I, 22—44 (22) Avea, aşadar Thales, după cum spun Herodot [I 170], Duris[1] [FGrHist. 76, F, 74, II, 155] şi Democrit [68, B, 115 a] de tată pe Examyas[2] şi de mamă pe Kleobulina din neamul Thelizilor, care sînt fenicieni[3] de viţă nobilă, coborîtori din Cadmos[4] şi Agenor[5]. Aşa cum afirmă Platon [*Protagoras* **343** A] era considerat ⟨printre cei şapte înţelepţi⟩. A fost cel dintîi om numit „înţelept", pe vremea cînd era arhonte la Atena Damasios[6] şi cînd au fost nominalizaţi şi cei şapte înţelepţi, aşa cum afirmă Demetrios din Phaleron[7], în lista arhonţilor [FGrHist. 228, F, 1, II, 960]. A fost înscris în listele cetăţeneşti din Milet[8], atunci cînd a sosit acolo împreună cu Neileos, izgonit din Fenicia; aşa cum susţin cei mai mulţi, era localnic din Milet şi făcea parte dintr-o familie ilustră. După ce s-a ocupat un timp de treburile politice, s-a dedat cercetării naturii. După unii, n-ar fi lăsat nici o scriere, căci *Astrologia Nautică*, atribuită lui, se spune că este opera lui Phokos din Samos[9]. Callimachos[10] îl recunoaşte pe Thales ca descoperitor al Ursei Mici[11], spunînd astfel în *Iambii* săi [fr. 94, II, 259, Schneid.; vezi A **3** a]: „şi a carului... fenicienii"; după alţii, ar fi scris numai două lucrări *Despre Solstiţii* şi *Despre Echinocţii* [B **3**], considerînd ca inabordabile celelalte fenomene cereşti. Se pare, după alţii, că el cel dintîi s-a ocupat de astronomie şi a prezis eclipsele de soare şi solstiţiile, aşa cum afirmă Eudemos[12] [fr. 94 Speng.] în *Istoria Astronomiei*. De aceea

pe el îl admirau și Xenofan[13] [fr. B 19] și Herodot [I 74], și Heraclit [fr. B 38] și Democrit [fr. B 115 a].

(24) Unii afirmă că Thales ar fi cel dintîi care a susținut că sufletele sînt nemuritoare. Printre aceștia se numără și poetul Choirilos[14] [p. 182 Naeke]. Tot el cel dintîi ar fi descoperit drumul soarelui de la un solstițiu la celălalt și tot el, pentru prima oară, după unele mărturii, a arătat că ⟨lățimea soarelui raportată la ciclul parcurs pe cer precum și lățimea lunii⟩, față de aceeași circumferință, reprezintă a șapte suta douăzecea parte. El cel dintîi a numit cu numele de „triakas"[15] ultima zi a lunii. Tot el, așa cum spun unii, a fost cel dintîi care a tratat despre natură.

ARISTOTEL [*De anima* A 2. 405 a 19] și HIPPIAS [85 B 7] afirmă despre Thales că ar fi atribuit suflet și lucrurilor neînsuflețite, făcînd dovada cu ajutorul pietrei magnetice și a chihlimbarului. Învățînd de la egipteni geometria, așa cum spune Pamfila[16] [fr. 1 FHG, III, 520], Thales a fost cel care ar fi înscris pentru prima dată triunghiul dreptunghi într-un cerc și în urma acestui fapt ar fi adus zeilor ca jertfă un bou. (25) Sint însă alții care spun că Pythagoras ar fi făcut acest lucru; printre aceștia se află Apollodoros, calculatorul[17] [cf. DIOG. VIII, 12] (Thales este de asemenea acela care a dezvoltat lucrurile pe care Callimachos în *Iambii* săi [vezi A 3 a] i le atribuie frigianului Euphorbos, ca, de pildă, triunghiul scalen și tot ce are contingență cu geometria teoretică). Se pare că Thales a dat sfaturi excelente și în chestiuni politice. Atunci cînd Cresus a trimis soli milesienilor, cerîndu-le alianțe, Thales i-a oprit pe milesieni de la această alianță și, întîmplîndu-se ca Cyrus să iasă învingător, Thales a salvat cetatea[18]. După cum narează Herakleides Ponticus[19] [fr. 47 Voss], Thales a fost un om singuratic și un izolat. (26) Zic unii că s-ar fi căsătorit și că ar fi avut un fiu, anume pe Kybisthos; alții spun că ar fi rămas burlac și că a adoptat pe fiul surorii lui. Se spune că atunci cînd a fost întrebat de ce nu face copii, el ar fi răspuns: „din iubire față de copii". Se mai povestește că, la insistențele mamei sale de a-l căsători, răspunse: „nu este încă timpul", iar apoi, după

ce a trecut de tinerețe, „acum nu mai este timpul". Hieronymos din Rhodos[20], în cartea a doua a lucrării sale *Comentarii împrăștiate* [fr. 8, Hiller], spune că Thales voind să demonstreze ce ușor este să te îmbogățești și, prevăzînd o bogată recoltă de măsline, a închiriat prese de untdelemn și a adunat foarte mulți bani.

(27) Thales a afirmat că obîrșia tuturor lucrurilor este apa și că lumea este însuflețită și plină de zei. Despre el se spune că a descoperit anotimpurile și că le-a împărțit în trei sute șaizeci și cinci de zile.

El nu a avut nici un îndrumător, în afară de preoții egipteni, cu care a venit în contact cînd a sosit la ei în țară, iar Hieronymos [fr. 21 Hiller] afirmă că a procedat la măsurarea piramidelor ținînd seama de umbra lor și observînd momentul cînd umbra noastră este egală cu înălțimea noastră[21]. El a trăit în relații strînse cu Thrasybulos, tiranul Miletului, așa cum spune Minyes[22] [FHG II, 335, 3]. Lucrurile cunoscute referitoare la tripodul găsit de pescari și trimis rînd pe rînd „înțelepților" de către poporul din Milet, sînt acestea: (28) Se zice că niște tineri din Ionia cumpăraseră o plasă de la niște pescari milesieni și că scoțînd din apa mării un tripod, s-a iscat o ceartă care a durat pînă cînd milesienii au trimis soli la Delfi[23] și cînd zeul dădu următorul oracol:

Tu mlădiță din Milet, pe Phoibos îl întrebi
Cine să fie stăpîn tripodului? Zeul îți răspunde:
Cel dintre voi ce s-arată primul ca înțelepciune.

Aceștia dădură așadar tripodul lui Thales; la rîndul lui, acesta îl dădu altuia și așa mai departe, pînă cînd tripodul ajunse la Solon. Acesta însă declară că zeul este cel mai înțelept și trimise tripodul la Delfi.

HERMIPPOS[24] în *Vieți* [fr. 12 FHG III, 39] atribuie lui Thales o vorbă, spusă de alții privitor la Socrate. Se zice că el era recunoscător față de soartă din pricina a trei lucruri: întîi, fiindcă, spunea el, m-am născut om și nu animal, apoi fiindcă sînt bărbat și nu femeie, și în al treilea rînd, fiindcă sînt elen și nu barbar. (34) Se povestește că

odată, plecînd de acasă, condus de o bătrînă, cu intenția de a contempla stelele, a căzut într-o groapă și că atunci cînd el a strigat, bătrîna i-ar fi spus: „cum vrei să știi ce se află în cer, Thales, tu, care nu ești în stare să vezi ceea ce se află în fața ta?"[25]. Timon[26] îl recunoaște și el ca astronom și-l laudă în ai săi *Silloi* [fr. 23 D], vorbind despre el astfel: Ce mare astronom este Thales printre cei șapte înțelepți!

Lobon din Argos[27] afirmă că lucrările filosofului, redactate în versuri, ating numărul de două sute și că pe statuia lui se află următoarea inscripție:

Pe acest Thales Miletul ionian l-a crescut
și l-a arătat ca pe astronomul cel mai vestit, datorită înțelepciunii sale[28].

(35) Printre dictoanele lui Thales care circulă încă și acum sînt următoarele: „Vorbăria multă nu este o dovadă de minte înțeleaptă". „Ascute-ți mintea". „Preferă binele, vei închide cu aceasta gurile celor flecari"[29].

I se mai atribuie și următoarele dictoane:

„Dintre toate cîte există, divinitatea este cea mai veche, căci ea este nenăscută. Universul, cea mai frumoasă podoabă, căci este opera divinității. Cel mai mare este spațiul, căci el cuprinde totul. Lucrul cel mai rapid este gîndul, căci el aleargă peste tot. Lucrul cel mai puternic este necesitatea, căci ea stăpînește totul. Cel mai înțelept lucru este timpul, căci el dă la iveală totul". Thales spunea că moartea nu se deosebește deloc de viață. Cînd cineva l-a întrebat: „Tu, atunci, de ce nu mori?", el a răspuns: — „Fiindcă nu există nici o deosebire". (36) Cînd cineva i-a pus întrebarea: „Ce a fost mai întîi, noaptea ori ziua?", el a răspuns: — „Noaptea este înaintea unei singure zile".

Iar cînd cineva l-a întrebat dacă un om care săvîrșește o nedreptate se poate ascunde de zei, el a răspuns: „Nici chiar atunci cînd pune la cale ceva rău". Unui bărbat adulter, care i-a pus întrebarea dacă ar putea să jure că

n-a săvîrşit adulterul, el i-a răspuns: „Jurămîntul fals nu este mai rău decît adulterul". Cînd a fost întrebat ce lucru este dificil, el a răspuns: „A te cunoaşte pe tine însuţi". „Ce este mai uşor?" — „A da un sfat altuia". „Ce lucru este mai plăcut?" — „Succesul". „Ce este divinul?" „Ceea ce nu are nici început şi nici sfîrşit". Întrebat fiind care este lucrul cel mai neobişnuit pe care l-a văzut, a răspuns: „Un tiran bătrîn". „În ce chip ar putea îndura cineva o nenorocire în modul cel mai uşor?" — „În cazul cînd ar vedea pe duşmanii lui şi mai nenorociţi". „Cum am putea trăi o viaţă cît mai bună şi mai dreaptă?" — „În cazul cînd n-am săvîrşi noi înşine lucrurile pe care le condamnăm văzîndu-le la alţii". (37) „Cine este fericit?" — „Cel ce este sănătos la trup, înzestrat la minte şi are un caracter educat". Afirma că Nilul îşi umflă apele din pricina vînturilor etesiene, care bat din direcţie opusă[30].

APOLLODOROS[31], în *Chronika* [FGrHist. 244, F, 28, II, 1028] spune că Thales s-a născut în primul an al olimpiadei a treizeci şi cincea (a noua?) [640 î.e.n.], (38) că a murit la 78 de ani (sau cum afirmă Sosicrates [fr. 10 FHG IV, 501] la nouăzeci de ani). S-a stins din viaţă pe vremea celei de-a 58-a olimpiade [548—545 î.e.n.] şi a trăit pe vremea lui Cresus, căruia i-a făgăduit să-l treacă peste rîul Halys fără pod, abătînd cursul apei [546 î.e.n.].

(40) Şi această cugetare aparţine lui Thales: „Cunoaşte-te pe tine însuţi"[32], despre care ANTISTHENES[33] în *Succesiuni* [FHG III, 182] spune că aparţine Phemonoei, şi că de la ea şi-a însuşit-o Chilon.

Pe seama lui Thales sînt puse şi aceste scrisori (43, 44).

2. *Lex. Suda* [rînd 25—30 din HESYCHIOS, *Onomatologos*, rînd. 31, p. 73, 2 din A 1]. Thales a fost primul om care a căpătat numele de „înţelept" şi tot el a fost cel dintîi care a afirmat că sufletul este nemuritor şi care s-a preocupat de eclipse şi echinocţii. Dictoanele lui sînt multe şi, printre acestea, cel mai răspîndit este dictonul „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Dictonul este mai degrabă al lui Chilon, care şi l-a însuşit, ca şi dictonul „nimic peste măsură" [cf. Cedren. I, 275, 14].

Thales, filosof al naturii, a prezis o eclipsă de soare pe vremea lui Darius.

3. *Schol.* PLATONIS *in remp.* 600 A [din Hesych.] Thales din Milet, fiul lui Examyas, fenician după spusele lui Herodot, el cel dintîi a fost numit înțelept. A descoperit că soarele dispare din pricina lunii, care se intercalează și a descoperit Ursa Mică și solstițiile; el, cel dintîi dintre greci a vorbit despre mărimea soarelui și despre natură și a afirmat că și lucrurile neînsuflețite au un suflet, prin analogie cu magnetul și electronul*. Principiul lucrurilor, a spus el, este apa iar lumea este însuflețită și plină de daimoni. A fost instruit de preoți în Egipt. Lui îi aparține dictonul „Cunoaște-te pe tine însuți". A murit izolat și bătrîn, în timp ce asista la un concurs gimnic, epuizat de arșiță.

3 a. CALLIMACH., *Iamb.* [fr 94 + *Pap. Oxyrh.* VII, 33. cf. Pfeiffer, *Callimachi frag. nuper rep.*, p. 43 și urm.]

(Thyrion, fiul arcadianului Bathycles, a primit din partea tatălui său însărcinarea să transmită „celui mai înțelept" cupa lăsată moștenire):**
el a pornit pe mare spre Milet. Căci lui Thales îi revenea premiul; era doar învățat în toate și s-a priceput să determine constelația Carului Mic, cel ce stă călăuză pe mare corăbierilor fenicieni. Ajutat de noroc, arcadianul l-a găsit pe bătrîn în templul de la Didyma[34], scrijelind pămîntul cu rigla și desenînd figura descoperită de frigianul Euphorbos[35], care cel dintîi dintre oameni a desenat triunghiuri scalene și cercuri și care a propovăduit abținerea de la hrana cu carne. Pe el l-au urmat nu toți, ci doar aceia ce erau stăpîniți de un ⟨daimon rău⟩. ⟨Fiul lui Bathycles⟩ a vorbit astfel: „Această cupă de aur masiv... m-a însărcinat al meu părinte... s-o dăruiesc celui mai ales dintre cei șapte filosofi... Și eu ți-o dăruiesc ție ..." Atunci Thales lovi cu bastonul în pămînt și, apucîndu-și bărbia cu mîna, spuse: „Darul acesta nu-l voi primi dacă cumva tu nu cinstești cuvintele părintelui tău..."

* Chihlimbar.
** Explicația lui Diels.

4. HERODOT I, 170. Sfatul dat de milesianul Thales, cel ce cobora din neam fenician, înainte ca Ionia să cadă sub jug[36], s-a dovedit folositor; într-adevăr, el a povăţuit pe ionieni să fie reprezentaţi printr-un singur senat, iar acesta să aibă sediul la Teos (Teos-ul aflîndu-se în centrul Ioniei) iar cetăţile celelalte, împreună cu locuitorii lor, să nu se considere mai prejos de demos-uri. Cf. I, 146.

5. — I, 74. (Războiul dintre Alyattes şi Cyaxares). În al şaselea an de la izbucnirea războiului, cînd nici unii nici alţii nu erau învingători, s-a întîmplat ca în toiul bătăliei ziua să se preschimbe îndată în noapte [Eclipsa de soare din 28 mai 585 î.e.n. — Diels]. Thales din Milet le prezisese ionienilor această întunecare a soarelui şi dăduse ca termen tocmai anul în care s-a şi petrecut. CLEM., *Stromat.* I, 65 (II, 41 St.). Eudemos [fr. 94 Sp.] afirmă in *Istoria Astrologici*, că Thales a prezis eclipsa de soare în timpul cînd mezii se luptau cu lydienii, pe vremea cînd Cyaxares, tatăl lui Astyages, domnea peste mezi, iar Alyattes, tatăl lui Cresus peste lydieni... cam în jurul olimpiadei a 50-a [580—77 î.e.n.]. Vom face o menţiune cu privire la vîrsta celor şapte înţelepţi: cel mai în vîrstă dintre cei amintiţi mai sus, Thales, a trăit în jurul olimpiadei a cincizecea...

6. — I, 75. Atunci cînd Cresus a ajuns la fluviul Halys, după părerea mea, el şi-a trecut oastea pe podurile existente. Grecii însă au răspîndit vestea că Thales din Milet a făcut ca oştile să treacă fluviul, căci Cresus se afla în mare încurcătură neştiind în ce chip armata ar fi putut trece fluviul...; se spune că Thales, care era de faţă în tabără, a izbutit să facă în aşa fel ca fluviul ce curgea în stînga armatei să curgă în dreapta ei... Şi el a procedat astfel: a pus să se sape un şanţ adînc, într-un loc situat mai sus de tabără, în formă de semilună, astfel încît locul în care era aşezată tabăra să fie ocolit prin partea de sud. Iu şanţul săpat a abătut o parte din apele vechii albii şi, îndată după depăşirea locului de cantonare, a readus apele în vechea lor matcă. În acest chip a despărţit fluviul în două braţe ce puteau fi trecute cu uşurinţă prin vad.

7. EUSEB., *Chron.* a) la CYRILL., *Contra Iulian.* I, p. 12. Se spune că cel dintîi filosof al naturii a fost Thales din Milet, că și-a petrecut viața — după cît se vorbește — pînă în olimpiada a 58-a [548—5 î.e.n.]; b) HIERON., *Ol.* 35, I [640] (Armen. *Ol.* 35, 2 [639]): Thales din Milet, fiul lui Examyas, este recunoscut ca fiind cel dintîi filosof despre care se spune că a trăit pină la olimpiada a 58-a.

9. PLATON, *Theait.* 174 A. Se spune, Theodoros, că o slujnică glumeață și plăcută, de prin părțile Traciei, zărindu-l pe Thales cu ochii pironiți asupra cerului și cercetînd stelele, cum acesta căzu într-un puț, își bătu joc de el, zicîndu-i că este dornic să știe ce se întîmplă în cer, deși nu este în stare să vadă ceea ce se află în fața lui, la picioarele lui.

10. ARISTOTEL, *Polit.* I, 11, 1259 a 6. Toate aceste date sînt folositoare celor ce pun preț pe arta de a te îmbogăți. Un astfel de caz este și cel al lui Thales din Milet. Este vorba de o operație bănească ce i se atribuie, din cauza faimei pe care o dobîndise prin înțelepciunea sa și care reprezintă un principiu cu o aplicabilitate generală. Cum oamenii îl criticau pe Thales, reproșîndu-i sărăcia și spunîndu-i că filosofia este o îndeletnicire nefolositoare, Thales și-a dat seama, pe baza calculelor sale astrologice, că se va produce o recoltă abundentă de măsline, și chiar din timpul iernii, dispunînd de o sumă de bani a închiriat toate presele de ulei existente atit în Milet cît și la Chios, fără ca nimeni să-l concureze. Cînd a sosit momentul recoltei și cînd toată lumea căuta de zor prese, Thales le-a reînchiriat pe cele arvunite de el, în condițiile în care dorea. Realizînd o sumă importantă de bani, a dovedit că pentru filosofi este ușor să se îmbogățească, dacă doresc acest lucru, dar că nu acesta este țelul urmărit de ei. Cf. CIC., *de div.* I, 49, 111.

11. PROCL. *in Eucl.* 65,3 Friedl. [EUDEMOS, *Istoria geometriei*, fr. 84 Speng.]. Așa cum cunoașterea exactă a numerelor a luat naștere la fenicieni, datorită comerțului

și tranzacțiilor bănești, tot așa s-a născut și geometria la egipteni, din cauza mai sus menționată. Ducîndu-se în Egipt, Thales a introdus cel dintîi această știință în Grecia. El a făcut multe descoperiri și a explicat celor din preajma lui principiile pe care se bazau, prezentîndu-le pe unele la modul general, iar pe altele în mod mai concret. PLUT., *Sol.* 2. Se spune că și Thales s-a îndeletnicit cu negoțul, asemenea matematicianului Hippocrates, iar Platon a vîndut untdelemn în Egipt, ca să aibă de cheltuială pentru drum. FLAVIUS IOSEPHUS, *Contra lui Apion* I, 2. Toți, în unanimitate, cred că filosofii greci care s-au preocupat de fenomenele cerești și de zei, asemenea lui Pherekydes din Syros [c. 7], Pythagoras și Thales, au fost discipoli ai egiptenilor și ai chaldeenilor și că au scris foarte puțin. Grecii au credința că aceste opere sînt cele mai vechi, dar se îndoiesc că ar fi fost compuse de aceștia. AËT., *de plac.* I, 3, 1 [Dox. 276]. După ce s-a îndeletnicit cu filosofia în Egipt, [Thales] a venit la Milet, cînd era mai în vîrstă. IAMBLICH., *Vita Pythag.* 12. El l-a povățuit pe [Pythagoras] să meargă pe mare în Egipt și să intre în legătură cu preoții din Memfis și Diospolis. De la aceștia și-a dobîndit el cunoștințele, datorită cărora este considerat de mulți ca înțelept.

11 a. HIMER. 30, *Cod. Neap.* [Schenkl, „Hermes". 46, 1911, 420]. La Olympia, Pindar a cîntat acompaniat de liră gloria lui Hieron; Anacreon a cîntat soarta lui Polycrates din Samos, sacrificînd jertfe divinității, și ALCEU, în *Ode* a cîntat pe Thales, în timp ce Lesbosul era in sărbătoare ...

12. ARISTOTEL, *Metaphys.* I, 3, 983 b 6. Dintre toți care s-au ocupat mai întîi de filosofie, cei mai mulți au fost încredințați că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze materiale. De unde există toate și de unde provin mai întîi și în ce sfîrșit își găsesc pieirea — în vreme ce substanța persistă în ciuda schimbărilor suferite — aceasta, spun ei, este elementul și totodată principiul lucrurilor. De aceea consideră că nimic nu se naște ⟨din nimic⟩, nici nu piere, de vreme ce o asemenea substanță rămîne veșnică[37] ...

(17) Într-adevăr, trebuie să existe o anume substanţă, fie una singură, fie mai multe decît una singură, din care se nasc celelalte, în vreme ce ea rămîne eternă. Totuşi, despre cantitatea şi înfăţişarea unui asemenea element primordial nu toţi spun acelaşi lucru, ci Thales, întemeietorul acestui mod de a filosofa, susţine că este apa (ca atare demonstra că pămîntul pluteşte pe apă), formulînd, desigur, această ipoteză în urma observaţiei că hrana tuturor vieţuitoarelor este umedă şi că însăşi căldura se iveşte şi se menţine din apă (căci ceea ce le dă naştere, acela este principiul tuturor). Prin urmare, adoptînd această ipoteză şi ţinînd seama că seminţele tuturor lucrurilor au o natură umedă [conclude] că apa este principiul substanţei lucrurilor umede. Există însă şi părerea că cei care au trăit foarte de demult, cu mult înaintea generaţiei noastre, cei care au făcut primele speculaţii teologice, tot aceasta presupuneau că este [substanţa] naturii. Ei îi făceau pe Okeanos şi pe Tethys părinţii naturii [Homer, *Iliada* XIV, 201] iar jurămîntul zeilor se făcea pe apă, şi anume pe acea apă denumită de poeţi Styx [*Iliada* XV, 37 şi urm.]; cum tot ceea ce este vechi este extrem de preţios, jurămîntul ⟨pe Styx⟩ este la rîndul lui foarte preţuit[38].

13. SIMPLICIUS, *Phys.* 23, 21 [TEOFRAST, *Phys. opin.* fr. 1. Doxogr. 475, 1] Dintre cei ce susţin că principiul este unic şi în mişcare — filosofi pe care el [Aristotel] îi numeşte în particular şi „physiologi" — unii spun că acest principiu este limitat, ca de pildă Thales, fiul lui Examyas din Milet, şi Hippon — acesta din urmă părînd să fi fost şi ateu: ei susţineau că principiul [lucrurilor] este apa, ajungînd la această opinie în urma observaţiilor empirice. [După părerea lor] caldul se menţine prin umiditate, iar tot ce este mort se usucă; seminţele tuturor lucrurilor sînt umede şi tot ce reprezintă hrană musteşte. De acolo de unde provin toate — de acolo se hrănesc; cum apa este principiul naturii umede, le înglobează pe toate. Prin urmare, ei considerau apa ca principiul tuturor lucrurilor şi demonstrau că pămîntul este aşezat pe apă. **458, 23.** Alţii, presupunînd [existenţa] unui singur element, l-au

denumit *apeiron* ca mărime, aşa cum susţinea şi Thales despre apă. SERVIUS, *Coment. la Eneida* XI, 186 (II, 497, 31): la diferite popoare s-au ivit diverse feluri de înmormîntare; de aici se şi trage că unii sînt înhumaţi, alţii arşi pe rug... Thales însă, care susţine că toate s-au ivit din elementul umed, spune că trupurile se cuvin înmormîntate, pentru a putea să se resoarbă în elementul umed.

13 a. AËT. I, 17, 1 (D. 315) Thales şi discipolii săi [susţin] că amestecurile prin transmutare sînt amestecuri ale elementelor primordiale.

13 b. — II, 1, 2 (D. 327) Thales şi discipolii săi [susţin] că Universul este unu.

13 c. — II, 12, 1 (D. 340) Thales, Pythagoras şi discipolii săi susţin că întreaga boltă cerească este împărţită în cinci cercuri, pe care le numesc zone. Una din ele este denumită arctică şi mereu vizibilă, alta, tropicul de vară, alta echinocţiul, alta tropicul de iarnă iar ultima antarctică şi invizibilă. Înclinat peste cele trei zone de mijloc se află aşa-numitul zodiac, atingîndu-le pe toate trei. Iar meridianul taie toate zonele, de la constelaţiile arctice şi pînă în partea opusă, formînd unghiuri drepte.

14. ARISTOTEL, *de caelo* B 13. 294 a 28. Unii [susţin] că [pămîntul] este aşezat pe apă. Aceasta este versiunea cea mai veche, primită prin tradiţie, pe care se spune că a formulat-o Thales din Milet, şi anume că prin plutire pămîntul rămîne la suprafaţă ca o bucată de lemn sau ceva asemănător (căci nimic din ce există nu este cu putinţă să se menţină în aer, ci numai pe apă) — ca şi cum n-ar fi acelaşi *logos* cu privire la pămînt şi la apa susţinătoare a pămîntului[39]. SIMPLICIUS, *de caelo* 522, 14. S-a emis [părerea] că Thales din Milet ar fi acela care a spus că pămîntul pluteşte pe apă întocmai unei bucăţi de lemn sau indiferent ce altceva din cele ce pot fi purtate de apă[40]. Împotriva acestei păreri, Aristotel arată că o atare concepţie s-a răspîndit mai degrabă datorită faptului că egiptenii au propagat-o, sub forma unui mit, iar Thales, la

rîndul lui, de acolo a preluat povestea. Cf. PLUTARH, *de Is. et Osir.* 34, 314 C.

15. SENECA, *Nat. Quaest.* III, 14, p. 106, 9 Gercke. Părerea lui Thales este o prostie. El spune că discul pămîntului este susținut de apă şi că pluteşte întocmai corăbiilor, că datorită mobilității lui se leagănă pe valuri atunci cînd se spune că se cutremură. Nu-i nici o mirare aşadar, dacă există din abundență mediu lichid pentru a alimenta curgerea fluviilor, dacă întreaga lume se află în mediu lichid[41]. AËT. III, 11, 1 (D. 377) Discipolii lui Thales [susțin] că pămîntul se află la mijloc.

16. HERODOT II, 20 (Păreri ale grecilor despre revărsarea Nilului) ... o altă părere susține că vînturile etesiene (anuale) sînt cauza revărsărilor fluviului Nil, împiedicat cu acel prilej să se verse în mare[42]... AËT. IV, 1, 1. Thales consideră că vînturile etesiene, care suflă în Egipt în direcția contrară gurilor Nilului, provoacă umflarea fluviului, deoarece împiedică scurgerea apelor care cresc în marea învolburată ce-i stă în față.

17. DERKYLLIDES, apud *Theon. astr.* 198, 14 H. Eudemos [fr. 94 Sp.] povesteşte în *Astrologia* sa că Oinopides [c. 41, 7] ar fi fost primul descoperitor al înclinării zodiacului precum şi al poziției „marelui an" iar Thales a lămurit eclipsa soarelui şi mersul circular al astrului în conformitate cu solstițiile, mers care nu se petrece cu regularitate aidoma.

17 a. AËT. II, 13, 1 (D. 341). Thales [crede] că unii aştri sînt asemenea pămîntului iar alții vălvătaie de foc. 20, 9 (D. 349) Thales consideră că soarele are o formă asemănătoare cu cea a pămîntului. 24, 1 (D. 353) Thales a spus cel dintîi că soarele intră în eclipsă atunci cînd luna îi acoperă strălucirea, trecînd drept prin fața lui. Luna este de aceeaşi natură ca pămîntul. Fenomenul apare vederii în sens contrar, întocmai ca atunci cînd ceva este aşezat în spatele unui disc.

17 b. — II, 27, 5 (D. 358) Thales a spus cel dintîi că luna este luminată de soare.

18. PLINIUS, *N.H.* XVIII, 213. Hesiod (căci și sub numele acestuia există o *Astrologie*) a transmis că apusul Pleiadelor din faptul dimineții se petrece odată cu echinocțiul de toamnă. Thales însă, în a douăzeci și cincea zi de la echinocțiu.

19. APULEIUS, *Flor.* 18, p. 37, 10 Helm. Thales din Milet, neîndoielnic cel mai de seamă dintre cei șapte înțelepți mai sus amintiți (căci el cel dintîi a pus bazele geometriei la greci, a fost un foarte serios cercetător al fenomenelor naturale și un foarte priceput observator al aștrilor), a descoperit lucruri de cea mai mare importanță, pe care le-a redat în cîteva rînduri: succesiunea anotimpurilor, suflul vînturilor, drumurile stelelor, uimitoarele bubuituri ale tunetelor, orbitele înclinate ale aștrilor, ciclurile anuale ale soarelui. De asemenea, fazele lunii în creștere sau în descreștere, ce obstacole o fac să-și piardă luminozitatea. Cu aceeași pătrundere a meditat, deși ajuns la adîncă bătrînețe, despre rațiunea divină a mersului soarelui, lucru pe care eu nu numai că l-am învățat, dar l-am și verificat prin experimentare, și anume de cîte ori parcurge soarele, cu mărimea sa, orbita pe care o urmează, mergînd mereu înainte. Tradiția pretinde că Thales i-a comunicat lui Mandrolytos din Priene această ultimă descoperire a sa. Acesta, încîntat de interesul prezentat de noua și surprinzătoarea descoperire, i-a oferit orice răsplată ar fi dorit, indiferent de sumă, în schimbul unei demonstrații de asemenea importanță. La care, Thales, înțeleptul, i-a spus: „ca răsplată mi-ar fi de ajuns dacă cele ce-ai învățat de la mine, cînd vei începe să le expui și tu altora, nu ți le vei atribui ca o descoperire proprie, ci vei mărturisi că eu sînt cel ce le-a găsit, și nu altul". Cf. IULIANUS, *Or.* III, 162, 2 Hertl. Întrebîndu-l cineva ce pretenții bănești are cu privire la o lecție dată, [Thales] i-a spus: „cu mărturisirea că cele învățate vin de la mine, m-ai răsplăti exact cît trebuie".

20. PROCLOS, *in Euclid.* 157, 10 Friedl. (din Eudemos). Se spune că Thales a demonstrat pentru prima oară că

cercul este divizat în părți egale de către diametru. 250, 20. Lui Thales, ajuns la vîrsta bătrîneții, datorită faptului că descoperise multe altele, i se atribuie și formularea următoarei teoreme. El este indicat ca primul [învățat] care a știut și a arătat că unghiurile de la baza oricărui triunghi isoscel sînt egale, folosind într-o manieră mai veche cuvîntul „egale" pentru identice. 299, 1. Acum, această teoremă este astfel formulată: două drepte care se întretaie formează la vîrf unghiuri egale. Ea a fost descoperită, după mărturia lui Eudemos, cel dintîi de Thales.

352. 14. EUDEMOS, în *Istoria geometriei* [fr. 87], ridică în timp atribuirea acestei teoreme pînă la Thales, căci distanța corăbiilor pe mare este calculată prin acel mod pe care l-a arătat el, ceea ce, spune Eudemos, presupune negreșit folosirea în practică a teoremei.

21. PLINIUS, *N.H.* XXXVI, 82. Se spune că măsura înălțimii [piramidelor] a fost stabilită de Thales din Milet, care a măsurat umbra aruncată de un corp, atunci cînd umbra este egală cu înălțimea corpului. PLUTARH, *Banchetul* VII, 2, 147 A (Un personaj se adresează lui Thales): „după ce-ai așezat toiagul la capătul umbrei aruncate de piramidă, ai arătat că prin căderea razei de lumină s-au format două triunghiuri; raportul existent între o umbră și cealaltă era identic cu cel dintre piramidă și toiag".

22. ARISTOTEL, *de anima* I, 5, 411 a 7. Sînt și unii care susțin că [sufletul] este amestecat în tot, de unde, eventual, și Thales a socotit că toate sînt pline de zei. Cf. PLATON, *Legile* X, 899 B. ARISTOTEL, *ibidem* I, 2, 405 a 19. Pe cît se crede, din cele ce se amintesc prin tradiție, și Thales a conceput sufletul ca fiind în mișcare, dacă într-adevăr spunea că piatra magnetică posedă suflet, deoarece mișcă fierul.

22 a. AËT. IV, 2, 1 (Dox. 386 a, 10). Thales a arătat cel dintîi că sufletul are o natură veșnic mobilă sau autodinamică.

23. AËT. I, 7, 11 (Dox. 301). Thales consideră divinitatea drept rațiunea Universului, totodată ansamblul Universu-

lui ca fiind insuflețit și plin de demoni; prin mijlocirea umedului, care se află în toate elementele, forța mișcării divine a Universului pătrunde peste tot. CICERO, *de deor. natura* I, 10, 25. Thales din Milet, care a cercetat pentru prima oară astfel de lucruri, a spus că apa este principiul lucrurilor, că divinitatea este acea rațiune care le-a plăsmuit pe toate din apă.

B) FRAGMENTE

Astrologia Nautică

1. DIOG. LAËRT. I, 23; *Lex. Suda*; SIMPL., *Phys.* 23, 29. Thales, cel dintîi — susține tradiția — a dezvăluit grecilor știința despre natură, deși neîndoielnic au existat și alți precursori, așa cum este și opinia lui Teofrast [*Phys. opin.* 1, Dox. 475]. El însă se deosebește mult de aceștia, pînă într-acolo că-i lasă în umbră pe toți cei dinaintea lui. Se zice că n-ar fi lăsat nici o operă scrisă, afară de *Astrologia Nautică*. PLUTARH, *Pyth. or.* 18, 402 E. Mai înainte vreme filosofii își expuneau doctrina, așa cum a făcut Orfeu, sub înfățișarea unor poeme. Același lucru se poate spune despre Hesiod, Parmenides, Xenofan, Empedocles și Thales... Faimă au adus științei astrologice și discipolii lui Aristarh, ai lui Timoharis, Aristyllos și Hipparchos, prin scrierile lor în proză, în vreme ce Eudoxos, Hesiod și Thales au scris poeme în versuri, dacă într-adevăr Thales a compus, ca să zicem așa, *Astrologia* care i se atribuie.

2. *Schol.* ARAT. 172, p. 369 24. (Hyadele) Thales pretinde că sînt două, una nordică și alta sudică.

Despre Principii I, II

3. GALENUS, *In Hipp. de humoribus* I, 1 [XVI, 37 K.]. Thales, deși spune că toate se alcătuiesc din apă, susține de asemenea și acest lucru [anume că elementele se prefac unele în altele]. Dar e mai bine să-i dăm cuvîntul,

citind din cartea a doua *Despre Principii* unde se află scris cam așa: ,,cele patru mult discutate elemente, dintre care afirmăm că primul este apa și într-un anume fel îl considerăm drept element unic, se amestecă laolaltă în vederea unirii, combinării și constituirii lucrurilor din cosmos. Cum dealtfel, am spus-o și în prima parte".

Despre Solstiții. Despre Echinocțiu

4. DIOG. LAËRT. I, 23. Conform unor păreri, Thales n-ar fi scris decît două lucrări: *Despre Solstițiu* și *Despre Echinocțiu*, celelalte considerîndu-le fenomene peste putință de a fi înțelese.

NOTE

[1] Istoric originar din Samos, a doua jumătate a sec. IV î.e.n., adesea citat de Diogenes Laërtios.

[2] Grafia numelui tatălui lui Thales este diferită: Examyas, Examyes, chiar şi Examyos.

[3] Originea lui Thales este nesigură. După unii, a fost fenician, după alţii milesian. În ultima vreme s-a susţinut originea cariană a lui Thales, şi chiar şi cea beoţiană, făcîndu-se legătura între fenicianul Cadmos, colonizatorul Beoţiei, şi acele ştiri care îl înfăţişează pe Thales drept un beoţian stabilit la Mycale, pe teritoriu milesian (G.L. Huxley, *The Early Ionians*, Londra, 1966, p. 95 şi 185).

[4] Fondatorul Tebei, care, potrivit tradiţiei, ar fi răspîndit în lumea greacă şi alfabetul fenician.

[5] După legendă, Agenor era un fiu al lui Poseidon şi al Libyei.

[6] Arhonte în anul 582–581 î.e.n.

[7] Om politic şi filosof peripatetician (c. 350–283). În operele ce i se atribuie, lucrări de filosofie, retorică, istorie a culturii inserate in *Biografia* ce-i consacră Diogenes Laërtios, nu figurează lucrarea *Lista arhonţilor*.

[8] Vezi nota 3.

[9] Acest Phokos nu apare citat decît la Diogenes Laërtios. Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 391.

[10] Callimachos din Cyrene, filolog şi poet, şeful şcolii poetice din Alexandria (sec. III î.e.n.). A deţinut şi postul de bibliotecar în celebrul aşezămînt cultural din Alexandria, *Museionul*.

[11] Vezi Nota introductivă.

[12] Potrivit autorilor moderni, care iau în considerare un text din Plinius, *Naturalis Historia* II, 12, 53, eclipsa de soare prevestită de Thales

a avut loc la 5 sau la 28 mai 585 î.e.n., cînd s-a desfășurat o bătălie între lydieni și mezi. După Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1930, p. 55, ea s-ar fi produs la 30 sept. 610 î.e.n. Despre Eudemos, vezi nota 24 la Orfeu.

[13] Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 197.

[14] Au existat mai mulți poeți cu acest nume. Aici este vorba despre poetul epic, autorul unei epopei cu conținut istoric intitulată *Persika*, care a trăit în sec. V î.e.n.

[15] *Triakas* : a treizecea zi a lunii.

[16] Scriitoare erudită de limbă greacă, de origine egipteană (?). A scris *Comentarii istorice*, citate adesea de Aulus Gellius (FHG III, p. 520—522). A trăit în sec. I e.n. la Epidaur.

[17] Acest Apollodoros, denumit și „logicianul", nu ne este cunoscut.

[18] Este vorba despre victoria lui Cyrus asupra lui Cresus, regele Lydiei (547/46 î.e.n. — Herodot I, 70). Cum cetățile grecești se aflau sub „protecția" lydienilor, cu acest prilej au ajuns să fie dominate de puterea persană.

[19] Herakleides din Pont, exeget și filosof platonician din sec. IV î.e.n., care însă se îndepărtează de doctrina maestrului.

[20] Hieronymos din Rhodos, peripatetician, în ale cărui scrieri se resimt și influențe epicureice. A trăit în sec. III î.e.n.

[21] Raționamentul lui Thales pare să fie următorul: așteptînd momentul cînd umbra noastră are aceeași lungime cu înălțimea noastră și măsurînd umbra piramidei, se poate deduce că și umbra piramidei este egală cu înălțimea ei.

[22] Scriitor menționat numai în acest loc.

[23] În secolul al VI-lea î.e.n. se crease obiceiul ca grecii din Asia Mică să consulte oracolul de la Delfi în problemele lor particulare și politice. Lydienii, în frunte cu regele Cresus, i-au imitat.

[24] Hermippos din Smyrna (sec. III î.e.n.), numit „callimachianul", discipol al lui Callimachos.

[25] Izvorul acestei anecdote se află la Platon, *Theait.* 174 A. După părerea exprimată de M. Landmann și J.O. Flechenstein, *Vierteljahrschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*, 88, 1943, p. 98—112 (citată de G.L. Huxley, *op. cit.*, p. 186) Thales a coborît deliberat într-un puț, pentru a face observații pe bolta cerească.

[26] Timon din Phlius (sec. III î.e.n.), filosof și autor de *Silloi*, scrieri satirice cu caracter batjocoritor. Discipol al lui Pyrrhon, propagator al scepticismului.

[27] Autor de biografii. Nu se cunosc date despre el.

[28] În antichitate exista obiceiul ca oamenilor de seamă, care se ilustraseră într-un anumit domeniu, să li se ridice statui, pe baza cărora se săpau inscripții.

[29] Autenticitatea acestor dictoane și maxime este cu totul îndoielnică.

[30] Explicația lui Thales, deși naivă, este remarcabilă întrucît atribuie fenomenului o cauză naturală. Vezi și vol. I, partea a 2-a, p. 426.

[31] Apollodoros din Atena, autorul lucrării *Chronika* (o istorie universală), frecvent citat de Diogenes Laërtios, a trăit în sec. II î.e.n. Sub numele lui, în secolul I î.e.n. și I e.n., circula o scriere care îi era atribuită, *Bibliotheca*, operă a unui mitograf anonim. În biografiile pe care le-a redactat, Apollodoros are meritul de a fixa date, ca, de pildă, apariția scrierii unui filosof, data participării unei personalități la fundarea unei cetăți, evenimente importante etc.

[32] Dictonul era gravat pe frontispiciul templului de la Delfi.

[33] Antisthenes, filosof, discipol al lui Socrate, întemeietorul școlii cinice astfel numită după locul unde își propaga învățătura, Kynosarge.

[34] Sanctuarul lui Apollon de la Didyma se afla în imediata apropiere a Miletului.

[35] În acest poem, poetul îl consideră pe Euphorbos, contemporan cu generația eroilor care au luptat în războiul troian, drept un precursor a lui Pythagoras. Vezi nota 57 la Secț. III, Pythagoras.

[36] Ionia a fost subjugată treptat, de perși, în urma cuceririi Lydiei de către Cresus (vezi anterior nota 18), la sfîrșitul sec. al VI-lea î.e.n. (G.L. Huxley, *op. cit.*, p. 117 și urm.).

[37] Vezi *Studiul istorie*, p. LVII.

[38] Vezi Hesiod, *Theogonia*, 390—401.

[39] Despre această teorie cosmogonică în contextul gîndirii antice din Orientul mesopotamian, vezi Ion Banu, *FAO*, p. 58—64.

[40] G.S. Kirk și J.E. Raven, *PPh*, p. 12—14 și p. 91 și urm. fac o apropiere între această teorie și teorii asemănătoare din vechile scrieri orientale. Vezi de asemenea Pritchard, *ANET*, 61—72.

[41] În cosmogonia egipteană principiul-apă este denumit Nun. Din Nun se alcătuiește pămîntul, ordonat apoi de o forță creatoare, Atum, Pritchard, *ANET*, 3—4. În cosmogonia ebraică, *Geneza* I, 2, Tehom este apa nesfîrșită peste care creatorul dă naștere pămîntului.

[42] Vezi Hekataios, fr. 10.

ANAXIMANDROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Discipol al lui Thales, Anaximandros (c. 610–547 î.e.n.) îi urmează la conducerea școlii milesiene care era în egală măsură preocupată de explicarea formării lumii materiale cît și de promovarea invențiilor practice, puse în slujba progresului manufacturier și comercial. Lui Anaximandros i se atribuie dealtfel, ca și lui Anaximenes, invenția gnomonului, aparat simplu pentru măsurarea timpului, de mare utilitate.

Interesul arătat de filosof pentru configurația bolții cerești și a pămîntului l-a determinat să încerce întocmirea unui glob ceresc și a unei hărți bazate pe cunoașterea punctelor cardinale. Importanța pe care a acordat-o poziției stelei polare ca indicatoare a Nordului a însemnat o adevărată revoluție în tehnica navigației. Ca om politic și cetățean a participat la fundarea coloniei milesiene Apollonia, pe țărmul Pontului Euxin.

ANAXIMANDROS

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. II, 1—2. (1) Anaximandros din Milet[1], fiul lui Praxiades; a susținut că *apeiron*-ul[2] este obîrșia și elementul primordial, fără să specifice însă dacă este aer, apă sau altceva; a susținut că părțile se schimbă, dar ceea ce se prezintă ca întreg rămîne imuabil, că pămîntul se află în mijlocul Universului, deținînd centrul. (Acesta are forma unei sfere. Luna are o strălucire falsă, deoarece primește lumina de la soare, iar soarele nu este mai mic decît pămîntul și este un foc deosebit de pur).

El, cel dintîi a inventat gnomonul[3] și, în conformitate cu afirmația lui Favorinus din lucrarea sa *Istorii variate* [fr. 27, FHG III, 581], l-a așezat pe cadranele solare din Sparta; a explicat în același timp solstițiile și echinocțiile și a construit instrumente pentru măsurarea timpului. (2) El, cel dintîi a făcut o hartă a pămîntului și a mării și a construit o sferă cerească. A făcut o expunere generală a *Opiniilor* sale pe care, întîmplător, a consultat-o și Apollodoros din Atena[4]. Acest Apollodoros în *Chronika* [FGrHist. 244, F, 29, II, 1028] spune despre Anaximandros că în anul al doilea al olimpiadei a 58-a [547/6] era de 64 de ani și că, după scurt timp, a decedat. (Ar fi fost în floarea vîrstei cam pe vremea lui Polycrates, tiranul din Samos).

2. *Lex. Suda.* Anaximandros, fiul lui Praxiades, filosoful din Milet, de aceeași obîrșie, discipolul și urmașul lui Thales; el a fost primul care a descoperit echinocțiul,

solstițiile și instrumentele pentru măsurarea timpului și a afirmat că pămîntul se află în centrul Universului; a născocit gnomonul și a făcut o expunere succintă a geometriei. A scris *Despre natură, Înconjurul lumii, Despre stele fixe, Despre sfera [celestă]* și alte cîteva lucruri.

3. AELIAN., *V.H.* III 17. Anaximandros a fost conducătorul colonilor care au plecat din Milet spre Apollonia din Pont[5].

4. EUSEBIOS, *P.E.* X, 14, 11. Anaximandros, fiul lui Praxiades, și el de neam din Milet, l-a audiat pe Thales; el, cel dintîi a construit un cadran solar pentru indicarea solstițiilor, a perioadelor de timp, a anotimpurilor și a echinocțiilor (cf. HERODOT II, 109: grecii au luat cunoștință despre cadranul solar, despre gnomon și cele 12 diviziuni ale zilei, de la babilonieni).

5. PLINIUS, *N.H.* II, 31. Se spune că Anaximandros din Milet a constatat o înclinare [a zodiacului][6] și a adus-o la cunoștință, el, cel dintîi, în timpul olimpiadei a 58-a [548—545], apoi Kleostratos a descoperit constelațiile din zodiac, mai întîi pe cele ale Berbecului și Săgetătorului [6 B 2]; Atlas, cu mult înainte descoperise însăși revoluția planetelor.

5 a. CIC., *de div.* I, 50, 112. Spartanii au fost sfătuiți de Anaximandros, filosoful cercetător al naturii, să-și părăsească casele și cetatea și să se ducă să se așeze înarmați pe ogoare, cu tot ce aveau, fiindcă-i amenința un cutremur de pămînt, atunci cînd cetatea toată s-a prăbușit și cînd vîrful Taigetului s-a desprins ca o pupă de corabie. Cf. PLIN., *N.H.* II, 191 și 12 A 28.

6. AGATHEMEROS I, 1 (din Eratosthenes). Anaximandros din Milet, cel ce l-a audiat pe Thales, a fost cel dintîi care a cutezat să facă o hartă a pămîntului locuit; după acesta, Hekataios din Milet [FGrHist. 1, T, 12 a, I, 3], bărbat care umblase mult prin lume, a desăvîrșit lucrarea, încît aceasta a devenit obiect de admirație. STRABON I, p. 7. Primii doi după Homer, Eratosthenes îi numește pe Anaxi-

mandros, prietenul și concetățeanul lui Thales și pe Hekataios din Milet [FGrHist. 1, T 11 b]. Primul, a publicat cea dintîi hartă geografică, iar Hekataios a lăsat o schiță considerată că este a lui Anaximandros, pe baza altei scrieri a lui.

7. THEMIST., *Or.* 36, p. 317. După cîte știm, Anaximandros a fost cel dintîi dintre eleni care a cutezat să dea la iveală un tratat intitulat *Despre natură*.

8. DIOG. LAËRT. VIII, 70. Diodor din Efes, scriind despre Anaximandros, spune că [Empedocles] l-a imitat în manifestarea unei trufii teatrale și în purtarea de veșminte somptuoase.

9. SIMPLIC., *Phys.* 24, 13 (TEOFRAST, *Phys. Opin.*, fr. 2. Dox. 476).

Din numărul învățaților care afirmau că principiul lucrurilor este unul, aflat în mișcare și nedeterminat, Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, urmașul și discipolul lui Thales, a afirmat că principiul și elementul constitutiv al lucrurilor este *apeiron*-ul[7] și el a fost primul care a folosit acest termen pentru *arché* (principiu). Această *arché*, afirmă el, nu este nici apa, nici vreunul din așa-numitele elemente, ci o altă substanță (φύσις), *apeiron*, din care-și trag obîrșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele: De acolo de unde... timpului [B 1] exprimîndu-se în termeni mai poetici. Este cert că Anaximandros în urma observației făcute că cele patru elemente se preschimbă unele în altele, a refuzat să admită pe vreunul dintre ele ca substrat material, acceptînd altceva, dincolo de ele; pe de altă parte, el nu face nașterea dependentă de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, datorită mișcării eterne. De aceea, Aristotel l-a și clasificat printre cei ce sînt de aceeași părere cu Anaxagoras. 150,24. Contrariile sînt caldul și recele, uscatul și umedul și celelalte. Cf. ARISTOTEL, *Phys.*, I, 4. 187 a 20. Ceilalți, desprind contrariile inerente din Unu, așa cum susțin Anaximandros și toți aceia ce afirmă că există Unu și Multiplu, ca de pildă, Empedocles și Anaxagoras, căci și ei desprind pe toate celelalte din amestec.

9 a. SIMPL., *Phys.* 154, 14. De asemenea, Teofrast consideră pe Anaxagoras ca avînd o poziţie foarte apropiată de Anaximandros şi interpretează în acest sens afirmaţia lui Anaxagoras, anume că substratul poate fi înţeles ca o natură unică. În *Opiniile cercetătorilor naturii*, el scrie în chipul următor (fr. 4, D. 479): „Dînd lucrurilor o asemenea interpretare, s-ar părea că ei consideră principiile materiale ca nemărginite, cum s-a mai spus, iar cauza mişcării şi a genezei una şi aceeaşi. Dacă cineva ar presupune că amestecul tuturor lucrurilor reprezintă un singur substrat, nedeterminat şi ca formă şi ca mărime — ceea ce pare că într-adevăr vrea să spună — rezultă că el invocă două principii, substanţa *apeiron*-ului şi intelectul; în acest chip, cu privire la elementele corporale, s-ar părea că procedează în chip foarte apropiat de Anaximandros".

10. [PLUT.], *Stromat.* 2 (D. 579; din Teofrast). Anaximandros, legat de [Thales] prin prietenie, a afirmat că *apeiron*-ul este cauza oricărei naşteri şi pieiri, din care — spune el — s-au desprins cerurile şi, în general, toate lumile infinite. El a demonstrat că pieirea şi, cu mult înaintea acesteia, naşterea, îşi trag obîrşia din eternitatea infinită, învîrtindu-se toate în cerc. Afirmă că pămîntul este de formă cilindrică, că înălţimea lui ar reprezenta o treime din lăţime. Spune, de asemenea, că forţa care generează dintotdeauna căldura şi frigul, s-a diferenţiat în procesul de naştere al acestei lumi şi alcătuieşte la periferia ei o sferă de foc, care înconjură atmosfera din jurul pămîntului, întocmai scoarţei care cuprinde tulpina copacului. Soarele, luna şi stelele s-au format după ce sfera de foc s-a rupt în bucăţi iar focul a fost prins într-o serie de inele. De asemenea, susţine că omul s-a născut dintru început din vieţuitoare de altă specie. Ideea aceasta o sprijină pe faptul că progeniturile altor animale, curînd după ce s-au născut se hrănesc singure, prin mijloace proprii, în timp ce numai omul pretinde o îngrijire îndelungată. De aceea, aşa fiind lucrurile, omul nu s-ar fi putut păstra în viaţă de la început.

11. HIPPOL., *Ref.* I, 6, 1—7 (D. 559 W. 10). 1. Anaxi-

mandros Milesianul, fiul lui Praxiades, l-a audiat pe Thales. El a afirmat că principiul lucrurilor este o substanţă infinită* din care îşi trag începutul cerurile şi lumea cuprinsă în ele. Această natură este veşnică, nu îmbătrîneşte [B 2] şi cuprinde în ea toate lumile. El vorbeşte despre timp, în sensul că naşterea, existenţa şi pieirea ar fi determinate. 2. El a afirmat că *apeiron*-ul este începutul şi elementul primordial al lucrurilor, fiind primul care a întrebuinţat termenul pentru elementul primordial; pe lîngă acestea, a mai spus că mişcarea este veşnică şi că înlăuntrul ei se nasc cerurile. 3. Pămîntul se află în stare de suspensie şi nu este susţinut de nimic, ci se menţine pe locul lui, datorită faptului că este în egală măsură depărtat de toate. Forma pămîntului este curbată şi rotunjită, asemenea unei coloane de piatră [B 5]. Noi păşim pe una din suprafeţele de bază, iar cealaltă se află de cealaltă parte. 4. Astrele s-au născut sub forma unui inel de foc; ele s-au desprins din focul cosmic şi sînt împresurate de aer. Pe dinăuntrul inelului se găsesc nişte deschizături, ca nişte răsuflători, întocmai orificiilor la flaut, prin care ne apar astrele; atunci cînd orificiile se astupă, se produc eclipsele. 5. Iar luna apare uneori plină, iar alteori în scădere, în funcţie de deschizături, dacă sînt astupate ori nu. Cu privire la ciclul soarelui zicea că este de douăzeci şi şapte de ori mai mare*** faţă de al pămîntului şi de optsprezece ori mai mare*** decît al lunii. Ciclul soarelui se află în punctul cel mai înălţat***, ciclurile stelelor fixe*** fiind cele mai coborîte. 6. Animalele s-au născut din ⟨umezeala⟩ evaporată de căldura soarelui. Omul, la naştere, era asemenea unei alte vieţuitoare, adică asemenea unui peşte. 7. Vînturile se produc din straturile de aer cele mai uşoare ale văzduhului, ce se desprind şi intră în mişcare atunci cînd se îngrămădesc laolaltă; ploile în schimb iau naştere din exhalaţia de aer ridicată de soare din pămînt. Fulgerele se

---

* Termenul ἄπειρον: cînd este vorba de texte aristotelice nu există nici un impediment de a fi tradus prin „infinit". S-a procedat în consecinţă.

*** Text corupt.

produc atunci cînd vîntul despică norii în năvala lui. Anaximandros s-a născut în anul al treilea al olimpiadei 42 [610].

12. HERM., *Irris*. 10 (D. 653). Concetăţeanul acestuia (al lui Thales), Anaximandros, afirmă că un principiu mai vechi decît umiditatea este mişcarea veşnică şi că prin ea unele lucruri se nasc şi altele pier.

13. CIC., *Acad. pr.* II, 37, 118. Căci acesta [Anaximandros] a spus că există o nemărginire a naturii, din care s-ar naşte toate.

14. AËT., *de plac.* I, 3, 3 (D. 277). Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, afirmă că principiul de bază al lucrurilor ar fi *apeiron*-ul; căci toate din acesta se nasc şi toate în acesta pier; de aceea se şi nasc lumi infinite şi pier din nou în ceea ce le-a dat naştere. El afirmă deci că scopul nemărginirii este ca procesul de naştere să nu înceteze deloc. Dar el greşeşte, deoarece nu arată ce înseamnă *apeiron*-ul, dacă este cumva aer, apă, pămînt sau vreo altă realitate corporală. Greşeşte deci, atunci cînd pune în joc materia, dar suprimă cauza eficientă. Într-adevăr, *apeiron*-ul nu este nimic altceva decît materie, iar materia nu poate trece în act, dacă nu are la bază cauza eficientă. Cf. ARISTOTEL, *Phys.* III, 7, 207 b 35. *Apeiron*-ul ca materie, este o cauză, esenţa lui este privaţiunea, iar substratul reprezintă ceea ce e continuu şi perceptibil. Toţi ceilalţi, pe cît se pare, se referă la *apeiron* cu înţelesul de materie; de aceea este fără sens să se facă din infinit ceva care include şi nu ceva care este inclus.

15. ARISTOTEL, *Phys.* III, 4, 203 b 6. Orice lucru se înfăţişează sau ca un principiu, sau rezultă dintr-un principiu, dar *apeiron*-ul nu are un principiu anterior lui, deoarece acesta ar constitui pentru el o mărginire. Pe lingă aceasta, *apeiron*-ul fiind un principiu este nenăscut şi nepieritor. Într-adevăr, orice lucru născut este obligat să aibă un sfîrşit şi există un sfîrşit pentru orice proces de pieire. De aceea, aşa cum spunem noi, nu există un principiu al *apeiron*-ului, el fiind principiul celorlalte lucruri, cuprinzînd totul şi conducînd totul, aşa cum susţin toţi aceia care nu

admit alte cauze, în afară de *apeiron*, cum ar fi „rațiunea" [Anaxagoras] sau „prietenia" [Empedocles]. *Apeiron*-ul este divinul. El este nemuritor și nepieritor [b 3], așa cum afirmă Anaximandros și cei mai mulți dintre cercetătorii naturii. Convingerea că există ceva infinit se ivește la cercetători mai ales în virtutea a cinci temeiuri: pe temeiul timpului (căci acesta este nemărginit), apoi pe cel al diviziunii, în cazul mărimilor (căci matematicienii folosesc noțiunea de „infinit"), mai departe, prin faptul că numai în acest fel n-ar înceta nașterea și pieirea, anume, dacă [admitem că] este „infinit" (ἄπειρον) cel din care se desprinde ceea ce se naște; de asemenea, ceea ce se prezintă limitat este totdeauna limitat în raport cu un anume lucru, astfel încît este necesar să nu existe nici o limită, dacă negreșit trebuie ca un lucru să se limiteze totdeauna față de un altul; cel mai important argument, care totodată pricinuiește tuturor nedumerire, se sprijină însă pe faptul că în gîndire nu intervine nici o delimitare, că numărul pare infinit, la fel cu mărimile matematice și cu ceea ce este exterior cerului. Fiindcă lumea exterioară este infinită, materia corporală și lucrurile par a fi și ele „infinit" (ἄπειρον).

16. ALEX., *Metaph.* 60, 8 a adăugat la schița sa istorică opinia lui Anaximandros, cel ce a stabilit ca principiu o natură intermediară între aer și foc ori între aer și apă, deoarece se spune că a susținut amîndouă aceste lucruri. [Diels: fals dedus din ARIST., *de caelo* III, 5, 303 b 12. *Metaph.* I, 7, 988 a 30 și alte locuri; dimpotrivă, *Phys.* I, 4, 187 a 12]. Într-adevăr, unii, punînd la baza existenței corporale un singur substrat sau ceva din cele trei, sau altceva care se prezintă mai dens decît focul, dar mai ușor decît aerul, spun că așa se nasc multe alte lucruri, prin condensare sau rarefiere ... 20. După opinia altora, din acel Unu care le cuprinde, apar prin diviziune contrariile existente, așa cum afirmă Anaximandros. 5, 204 b 22. Dar *apeiron*-ul nu poate fi conceput ca un corp, unu și simplu, nici cum spun unii [Anaximandros, vezi SIMPL., loc. cit.], ca ceva ce este în afara elementelor primordiale, ceva din

care să se fi născut acestea, şi nici că există pur şi simplu. Unii consideră astfel *apeiron*-ul şi nu ca aer sau apă, aşa încît celelalte [elemente] să nu dispară în faţa propriului lor infinit. Într-adevăr, ele se află în contradicţie între ele, cum este, de pildă, aerul, care este rece, apa care este umedă, focul care este cald. Dar în ipoteza existenţei unui *apeiron* propriu, toate ar dispărea odată cu celelalte lucruri. Însă ei susţin că există un alt *apeiron* din care se nasc acestea.

17. AUGUSTIN, *De Civit. Dei* VIII, 2. Acesta socotea că fiecare lucru se naşte nu dintr-unul singur, cum susţinea Thales, de pildă, dintr-un element umed, ci din propriile sale principii, iar despre aceste principii ale fiecărui lucru în parte, el credea că sînt infinite, că există lumi nenumărate şi că toate lucrurile se ivesc înlăuntrul lor, iar despre aceste lumi afirma că ele pier şi renasc, proporţional cu durata de timp hărăzită fiecăreia, fără să atribuie ceva din domeniul raţiunii divine în creaţia acestor lucruri. SIMPLICIUS, *De caelo* 615, 13. Anaximandros a fost concetăţean şi prieten cu Thales..., a fost cel dintîi filosof care a introdus noţiunea de *apeiron* spre a se folosi din plin [de această noţiune în explicarea] naşterii lucrurilor. Acesta a mai afirmat că lumile sînt infinit de multe şi, precum se pare, presupunea că fiecare din aceste lumi îşi are obîrşia într-un astfel de element infinit. AËT. I, 7, 12 (D. 302). Anaximandros a susţinut că cerurile infinite sînt zei. CIC., *de nat. deor.* I, 10, 25. Opinia lui Anaximandros este că zeii îşi au începutul şi pieirea la mari intervale de timp şi că ei reprezintă lumi fără număr. Dar putem noi oare să concepem divinitatea într-alt mod decît veşnică? AËT., *de plac.* II, 1, 3 (D. 327). Potrivit lui Anaximandros, Anaximenes, Archelaos, Xenofan, Diogenes, Leucippos, Democrit, Epicur, lumile, infinite ca număr, se nasc şi pier, în funcţie de fiecare ciclu cosmic, în sînul nemărginitului. 8. (D. 329). În numărul acelora care au arătat că lumile sînt infinit de multe, Anaximandros afirmă că acestea se află la o egală depărtare unele de altele. 4, 6. (D. 331). Anaximandros ... Universul este pieritor. SIMPL., *Phys.* 1121, 5. Unii, presupunînd că lumile sînt infinite ca număr, cum sînt

de exemplu, discipolii lui Anaximandros, Leucippos, Democrit și, mai tîrziu, ai lui Epicur, mai presupuneau că acestea se nasc și pier în nemărginit, unele făcîndu-și statornic apariția, altele pierind, iar despre mișcare spuneau că e veșnică ; într-adevăr, fără de mișcare nu există naștere ori pieire.

17 a. AËT. II, 11, 5 (D. 340). Anaximandros [crede că cerul] este alcătuit dintr-un amestec de cald și rece.

18. AËT. II, 13, 7 (D. 342). Anaximandros susține că [astrele] reprezintă condensări de aer, cu aspectul unui cerc inelar, plin de foc, din ale cărui orificii, aflate într-o anumită parte, ies flăcări. 15, 6 (D. 345). Anaximandros și Metrodoros din Chios[8] și Crates[9] susțin că soarele este așezat mai sus decît toate astrele, că după soare se situează luna și dedesubtul acesteia stelele și planetele. 16, 5 (D. 345). Anaximandros afirmă că [stelele] sînt purtate pe inelele și sferele pe care a pășit [fiecare stea].

19. SIMPL., *De caelo* 471, 1. Aceste lucruri, a spus [ARIST. 291 a 29], trebuie să fie luate în considerare, după aceia ce se preocupă de astronomie. Căci acolo [în scrierile lor] s-au dat indicații cu privire la ordinea stelelor mișcătoare [planetele], ca și la mărimile și distanțele dintre ele. Anaximandros a descoperit cel dintîi raportul mărimilor și distanțelor dintre planete, așa cum spune Eudemos [fr. 95 Sp.], care atribuie vechilor pythagorici stabilirea poziției lor. Pînă acum, mărimea precum și distanțele soarelui și ale lunii se stabileau luîndu-se ca punct de plecare eclipsele, ținîndu-se seamă de momentul ieșirii din eclipsă ; și pare verosimil ca acestea să fi fost descoperite tot de Anaximandros, ca și mărimea planetelor Marte și Venus, după schimbarea poziției lor față de acelea [soarele și luna].

20. PLIN., *N.H.* XVIII, 213. Potrivit tradiției... după Hesiod, apusul matinal al pleiadelor se produce odată cu echinocțiul de toamnă; după Thales, la 25 de zile mai tîrziu de echinocțiu, iar după Anaximandros, la 31 de zile.

21. ACHILL., *Isagoge* 19 (46, 20 M. din Poseidonios). Unii filosofi, în numărul cărora se situează şi Anaximandros, afirmă că [soarele] este emiţător de lumină şi că are forma unei r o ţ i. Căci asemenea roţii care are butucul găurit şi spiţe ce se întind spre cercul exterior al roţii, aşa şi soarele, răspîndindu-şi lumina din gaura butucului face ca razele să ţîşnească şi să lumineze în afară, de jur împrejur. După unii [foarte probabil acelaşi Anaximandros, Diels] soarele trimite lumina ca dintr-o trompetă, dintr-un loc concav şi îngust, întocmai trombelor aeriene. AËT. II, 20, 1 (D. 348). Anaximandros susţine că [soarele] este de 28 ori mai mare ca pămîntul, că este asemenea unei r o ţ i d e c a r, avînd interiorul plin de foc, că focul este vizibil dintr-o parte, răzbind [în trombă] printr-un orificiu, întocmai ca suflul vijelios p r i n t r - u n orificiu de foale. Acesta este soarele. 21, 1 (D. 351). Anaximandros afirmă că soarele este egal [ca mărime] cu pămîntul dar că cercul de pe care are loc exhalaţia focului şi care se învîrteşte, este de 27 de ori mai mare ca pămîntul. 24, 2 (D. 354). Anaximandros afirmă că [eclipsa de soare se produce] atunci cînd se astupă orificiul prin care este exhalat focul.

22. AËT. II, 25, 1 (D. 355). Anaximandros susţine că cercul [lunii] este de 19 ori mai mare decît pămîntul, fiind asemănător unei 〈roţi〉 de car, cu interiorul plin de foc la fel cu cercul soarelui; este aşezat oblic, ca şi cel al soarelui, producînd o singură exhalaţie ca printr-un orificiu de foale. Ea se întunecă datorită mişcării de r o t a ţ i e. 28, 1 (D. 358). Anaximandros, Xenofan şi Berosos[10] au afirmat că are o lumină proprie. 29, 1 (D. 359). Anaximandros zice că [luna intră în eclipsă] atunci cînd se astupă orificiul de pe cercul roţii.

23. AËT. III, 3, 1 (D. 367). Despre fulgere, trăsnete, trombe şi furtuni, Anaximandros susţine că toate acestea se produc din pricina suflării vîntului; căci, dacă vîntul este prins de un nor gros, desprinderea sa violentă, datorită subtilităţii şi ponderii sale extrem de reduse, produce tunetul, iar despărţirea [de masa norului] dă naştere unei strălu-

ciri luminoase, prin contrast cu întunecimea norilor. SENECA, *Nat. Quaest.* II, 18. Anaximandros atribuia totul suflului aerului. Cu privire la tunete, spunea că sînt zgomote produse de un nor izbit [de vînt]. Dar, prin ce sînt ele deosebite? Datorită faptului că însuși suflul este deosebit. De ce tună din senin? Fiindcă și atunci suflul își face drum prin aerul dens și sfîșiat. De ce uneori nu fulgeră și totuși tună? Fiindcă suflul mai slab n-a reușit să producă flacăra, ci numai sunetul. Ce este deci străfulgerarea în sine? Tremurul aerului ce devine tot mai rar și se ridică, producînd o văpaie mai slabă, ce nu poate răzbi. Ce este fulgerul? Traiectoria unui suflu mai energic și mai dens.

24. — III, 7, 1 (D. 374). Anaximandros afirmă că vîntul este un curent al aerului, produs de părțile cele mai ușoare și mai umede ale acestuia, puse în mișcare sau evaporate de soare.

25. — III, 10, 2 (D. 376). Anaximandros spune că pămîntul este asemenea unei coloane de piatră [B 5]; suprafețele de bază*** [vezi A 11, 3].

26. ARIST., *De caelo* B 13, 295 b 10. Sînt unii ce susțin că [pămîntul] stă pe loc, datorită distanțelor egale față de rest, cum opinează dintre cei vechi Anaximandros. Într-adevăr, pentru ceea ce se află plasat în centru și este raportat în chip egal față de extremități, nu se cuvine să se miște fie în sus, fie în jos, fie într-o parte. Totodată, îi este imposibil să se miște în direcții contrare, astfel incît, în mod necesar, stă pe loc. THEO SMYRN., p. 198, 18 Hill (din Derkyllides). [Eudem. fr. 94 Speng.]. Anaximandros însă spune că pămîntul este suspendat în văzduh și că se află în centrul Universului.

27. ARISTOTEL, *Meteor.* B, 1, 353 b 6. Tot spațiul din jurul pămîntului era lichid la început. Apoi, uscîndu-se, datorită soarelui, se spune că pe de o parte a declanșat prin evaporare vînturile, cît și solstițiile soarelui și ale lunii, iar pe de altă parte, apa care a mai rămas a con-

*** Text corupt.

stituit marea. De aceea, unii cred că marea scade prin uscare şi că în cele din urmă ea va seca în întregime. ALEX. la acest loc. St. 67, 3. Unii dintre aceştia susţin că marea este o rămăşiţă din întinderea iniţială de apă. Dacă admitem că spaţiul din jurul pămîntului a fost lichid şi că ulterior o parte din umiditate s-a evaporat, datorită soarelui, producînd deopotrivă vînturi cît şi solstiţiile soarelui şi ale lunii, [e verosimil] să credem că solstiţiile acelor [astre] se produc prin aceste evaporări şi exhalaţii; de aici rezultă o abundenţă de umezeală prin învîrtirea [vaporilor] în jurul lor*; o altă parte a umezelii, care a rămas în locurile scobite ale pămîntului, ar fi marea. Aceasta face ca marea să scadă treptat, fiind de fiecare dată uscată de soare, pentru ca în cele din urmă să sece definitiv. Aşa cum povesteşte Teofrast, [*Phys. opin.* fr. 23 D. 494] această părere au împărtăşit-o Anaximandros şi Diogenes. AËT. III, 16, 1 (D. 381). Anaximandros afirmă că marea este o rămăşiţă a primei umidităţi, cea mai mare parte a acesteia fiind secată de foc, iar partea rămasă supusă schimbării din pricina încălzirii.

28. AMMIAN. XVII, 7, 12 (vezi A 5a). Anaximandros afirmă că pămîntul devenit dur, fie din cauza uscăciunii exagerate a căldurilor, fie din cauza umidităţii ploilor, face să apară mari crăpături, în care pătrunde cu violenţă aerul de deasupra. Deoarece este zguduit de tăria suflului pătruns prin crăpături, pămîntul se deplasează din poziţia sa. Din această cauză se iscă cutremurele, prin evaporări sau prin revărsări exagerate de ape, căzute din cer, astfel că vechii poeţi şi teologi l-au numit pe Neptun, stăpînul elementului umed, Ennosigaios şi Sisichthon**.

29. AËT. IV, 3, 2 (D. 387). Anaximenes, Anaximandros, Anaxagoras şi Archelaos[11] au afirmat că natura sufletului este aerul.

30. — V, 19, 4 (D. 430). Anaximandros susţine că cele dintîi animale s-au născut în apă, fiind înfăşurate în nişte

* Soarele şi luna.

** Cel ce zguduie pămîntul.

carapace cu ţepi şi că prin înaintarea în vîrstă au ieşit pe uscat, unde, după ce li s-a crăpat carapacea de jur împrejur, după o scurtă trecere de timp şi-au modificat felul lor de viaţă. CENSORIN. 4, 7. Anaximandros din Milet crede că din apa amestecată cu pămînt şi supusă încălzirii au ieşit peşti sau animale asemănătoare cu peştii. Oamenii s-ar fi dezvoltat înlăuntrul acestor animale, foetus-ul fiind reţinut acolo, înăuntru, pentru maturizare. Atunci cînd foetus-urile s-au desprins, din ele au ieşit bărbaţi şi femei, în stare să se hrănească singuri. PLUT., *Symp.* VIII, 8, 4, p. 730 E. Cei ce descind din Hellen cel de demult, au credinţa, ca şi sirienii, că omul s-a născut din apă şi aduc jertfe strămoşului lor, Poseidon. De aceea ei aduc cinstire peştelui, ca avînd înrudire cu ei şi ca unul care i-a crescut, filosofînd într-un fel mai cuminte decît Anaximandros. Căci acesta afirmă că peştii şi oamenii nu s-au născut în aceleaşi medii, ci că oamenii s-au născut, hrănit şi dezvoltat mai întîi înăuntrul peştilor şi, după ce au crescut acolo mari, la fel cu rechinii, şi au devenit apţi să se ajute singuri, numai atunci au ieşit dinăuntrul lor şi au adoptat o viaţă terestră. După cum focul consumă lemnul din care s-a aprins, care-i este mamă şi tată în acelaşi timp — aşa cum a afirmat acela care a introdus poemul cu căsătoria lui Keyx în operele lui Hesiod [fr. 158 Rzach] — tot astfel Anaximandros a numit peştele tată şi mamă al oamenilor, excluzîndu-l de la mîncare.

B) FRAGMENTE

1. SIMPL., *Phys.* 24, 13 [cf. A 9]. Anaximandros a afirmat că „începutul lucrurilor este *apeiron*-ul... De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rînduiala timpului", exprimîndu-se astfel în termeni poetici.

2. HIPPOL., *Ref.* I, 6, 1. Această (natură a *apeiron*-ului) este veşnică şi „fără bătrîneţe".

3. ARIST., *Phys.* III, 4, 203 b 13. Nemuritor... și nepieritor (este *apeiron*-ul = divinul).

4. AËT. II, 20, 1 [vezi A 21, I, 87, 13. 21]. orificiu [prin care trece] un suflu vijelios [cf. 22 B 31].

5. AËT. III, 10, 2 [cf. A, 11, 25, II, 84, 8. 87, 37]. Pămîntul este asemenea „unei coloane de piatră".

C) ÎNDOIELNICE

Schol. DIONYS. THRAC., p. 183, 1. Alții, cum ar fi de pildă, Ephoros[12], în cartea a doua [FGrHist. 70, F, 105, II, 68], consideră ca descoperitor al alfabetului pe Cadmos, în timp ce alții spun că nu el este născocitorul, ci ne-a transmis doar invenția fenicienilor... dar Pythodoros afirmă că... Danaos ar fi transmis acestea. Aceste lucruri le mărturisesc și scriitorii din Milet, Anaximandros, Dionysios și Hekataios [FGrHist. 1, F, 20, I, 12], pe care-i înfățișează și Apollodoros[13] în listele privind pe scriitorii cei noi [FGrHist. 244, F, 165, II, 1092].

NOTE

[1] Vezi *Studiul istoric*, p. LXII.

[2] *Ibidem*, p. LXIII. Despre *apeiron* la Anaximandros, W. Kraus, *Das Wesen des Unendliches bei Anaximander*, „Rhein. Mus." (93), S.N. 1949—1950, p. 364—373; Charles H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New-York, 1960.

[3] Cadranul solar, folosit în Orient, indica orele cu ajutorul umbrei proiectate. A devenit un instrument de măsurătoare foarte apreciat de greci. Cf. J. Burnet, *op. cit.*, vol. 1, p. 60 şi urm.

[4] Vezi nota 31 la Thales. Informaţia că a existat un rezumat al lucrării lui Anaximandros, cunoscut de Apollodoros, este deosebit de preţioasă.

[5] Trăit în mijlocul navigatorilor şi al negustorilor milesieni, participarea filosofului la colonizarea Apolloniei din Pont pare verosimilă.

[6] G. S. Kirk şi J. E. Raven, *PPh*, p. 102 nu sînt de acord cu această informaţie.

[7] Vezi *Studiul istoric*, p. LXIII; J.-Pierre Vernant, *Mythe et pensée*..., p. 149.

[8] Metrodoros din Chios a fost discipolul lui Democrit.

[9] Crates din Mallos, filosof stoic şi gramatic, sec. III î.e.n., a fost conducătorul şcolii din Pergamon.

[10] Berosos, istoric şi scriitor babilonian de limbă greacă (sec. I î.e.n.).

[11] Archelaos, discipol al lui Anaxagoras (sec. V î.e.n.), cunoscut în antichitate ca dascăl al lui Socrate. Vezi p. 607.

[12] Istoric grec (sec. IV î.e.n.), autor al unei *Istorii universale*. A fost discipolul lui Isocrate.

[13] Vezi nota 4.

ANAXIMENES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar ca și Thales, din Milet — în jurul anilor 550—545 î.e.n. se afla în plină activitate creatoare — Anaximenes este considerat discipolul și urmașul lui Anaximandros. Renunțind însă la doctrina magistrului său despre *apeiron* ca element primordial, Anaximenes încearcă să găsească acest element în una din substanțele fizice ale naturii. El s-a oprit cu precădere asupra aerului.

Prin învățăturile sale despre aer ca element primordial, pe care-l considera și principiu vital (vezi B 1 și B 2), a fost socotit drept un precursor al concepției stoice despre *pneuma*. Și el trece, ca și ceilalți milesieni, drept inventatorul gnomonului [A 14 a] a cărui prezentare se zice că a făcut-o la Sparta, în Laconia.

ANAXIMENES

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. II, 3. Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a audiat învățătura lui Anaximandros; unii spun că l-ar fi audiat și pe Parmenides[1]. El a susținut că obîrșia lucrurilor este aerul[2] și *apeiron*-ul [ἄπειρον], că stelele nu se mișcă pe sub pămînt, ci în jurul pămîntului. În scrierile lui a întrebuințat dialectul ionic, scriind într-o limbă simplă și nemeșteșugită[3]. După spusele lui Apollodoros[4] [FGrHist. 244, F, 66, II, 1039], s-a născut pe vremea cuceririi Sardesului[5] și a murit în timpul olimpiadei a șaizeci și treia [528/5][6].

Au existat și alți doi bărbați, originari din Lampsakos, cu numele de Anaximenes[7], unul retor și altul istoric, acesta din urmă fiul surorii retorului și care a scris *Faptele de vitejie ale lui Alexandru cel Mare*.

2. *Lex. Suda*. Filosoful Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a fost discipolul și succesorul lui Anaximandros din Milet; unii spun că a fost și discipol al lui Parmenides. El s-a născut în cursul olimpiadei a 55-a [560/57], pe vremea cuceririi Sardesului, atunci cînd Cyrus, regele perșilor, l-a capturat pe Cresus [546/5].

3. EUSEB., *Chron.* Anaximenes, cel ce s-a ocupat cu cercetarea naturii, era cunoscut în cursul olimpiadei a 55-a, 4 (?) [557/56; 55,1].

4. ARIST., *Metaph.* I, 3, 984 a 5. Anaximenes și Diogenes[8] stabilesc că aerul este anterior apei și-l consideră pe

acesta drept principiu al corpurilor simple. Vezi AËT. I, 3, 4 (13, B 2).

5. SIMPL., *Phys.* 24, 26 (Teofrast, *Phys. op.* fr. 2, D. 476). Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, cel care a fost discipolul lui Anaximandros, a afirmat şi el că lucrurile au un substrat unic şi infinit [ἄπειρον], ca şi Anaximandros, dar nu indefinit [ἀόριστον] cum a afirmat acesta, ci definit, numindu-l aer; acesta diferă după gradul de rarefiere şi comprimare de la o substanţă la alta. Cînd se rarefiază devine foc, iar cînd se comprimă se transformă în aer, apoi în nor şi mai departe în apă, apoi în pămînt, în pietre şi în celelalte lucruri care sînt formate din acestea. Şi acesta (Anaximenes) consideră mişcarea ca fiind veşnică şi că datorită ei are loc devenirea. 22,9. Trebuie ştiut că un lucru este infinitul şi finitul, pe bază de pluralitate, care este propriu celor ce afirmă pluralitatea principiilor, şi alta este infinitul şi finitul ca mărime, care... se potriveşte cu ceea ce spun Anaximandros şi Anaximenes, care presupun că elementul primordial e unic, dar infinit ca mărime. 149, 32. Teofrast, în lucrarea sa *Istorii* [fr. 2, Dox. 477] a atribuit numai lui [Anaximenes] rarefierea şi comprimarea; totuşi, este evident că şi alţii au admis rarefierea şi comprimarea.

6. [PLUT.], *Stromat.* 3 (D. 579). Se spune că Anaximenes a afirmat că aerul este principiul tuturor lucrurilor şi că acesta este nelimitat ca mărime, însă definit în ceea ce priveşte calităţile sale specifice. Anaximenes a afirmat că toate iau naştere prin condensarea şi rarefierea aerului şi că mişcarea există de la începutul veacurilor[8]. Din pricina densificării aerului, el spune că s-a născut mai întîi pămîntul, care este foarte plat; de aici, şi în mod logic, rezultă că este purtat de aer. Soarele, luna şi celelalte stele îşi au începutul naşterii din pămînt; el înfăţişează, aşadar, soarele [ca fiind] pămînt, devenit incandescent din cauza mişcării puternice şi a căldurii deosebit de mari.

7. HIPPOL., *Ref.* I, 7 (D. 560 W. 11). (1) Anaximenes, care era şi el milesian de neam, fiul lui Eurystratos, a

făcut afirmația că aerul, care este *apeiron* [ἄπειρον], stă la obîrșia lucrurilor, din care se nasc toate cele ce există, cele care au existat și vor exista, și zeii și lucrurile divine, iar celelalte își iau începutul din acestea. (2) Element caracteristic pentru aer este următorul: atunci cînd este foarte liniștit nu poate fi sesizat cu ochiul, dar se face simțit prin frig, prin căldură, umezeală și mișcare; el se mișcă continuu, căci dacă aerul nu s-ar mișca, atunci lucrurile care sînt schimbătoare nu s-ar preface nici ele. (3) Cînd aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfățișarea lui este diferită. Atunci cînd se împrăștie datorită rarefierii, se transformă în foc. Pe de altă parte, devenind mai dens, produce vînturile. Printr-o densificare mai mare se formează norul. Apoi, tot din aer, printr-o condensare sporită, apare apa, apoi pămîntul, iar printr-o condensare maximă iau naștere pietrele. În acest chip contrariile principale în procesul devenirii sînt căldura și frigul. (4) Pămîntul este plat și purtat de aer; de asemenea, soarele, luna și toți ceilalți aștri, fiind toți de foc, sînt purtați de aer din cauza formei lor plate. (5) Aștrii s-au născut din pămînt, fiindcă umezeala pămîntului s-a ridicat în sus și rărindu-se a devenit foc, iar focul înălțîndu-se s-au constituit aștrii. Dar în spațiul stelelor există și corpuri cerești avînd natura pămîntului și care se află în mișcare împreună cu ele. (6) El afirmă că astrele nu se mișcă sub pămînt, așa cum au presupus alții, ci în jurul pămîntului, așa cum s-ar învîrti o tichie în jurul capului nostru. Soarele se ascunde nu datorită faptului că ajunge sub pămînt, ci fiindcă este acoperit de regiunile înalte ale pămîntului și datorită distanței mari dintre noi și el, iar stelele nu încălzesc din cauza depărtării, a distanței colosale la care se află față de noi. (7) Vînturile se produc atunci cînd aerul se condensează și cînd, împins fiind, se pune în mișcare (?). Condensîndu-se și îngroșîndu-se mai mult, dă naștere norilor și astfel se preface în apă; grindina se produce atunci cînd apa care cade din nori îngheață. Zăpada se produce atunci cînd norii, căpătînd o mare cantitate de umezeală, îngheață. (8) Fulgerul se produce atunci cînd intervine o rupere a norilor datorită violenței vînturilor. Atunci cînd

norii se separă, se naşte o lumină strălucitoare de natura focului. Curcubeul se produce atunci cînd razele solare cad peste aerul adunat la un loc. Cutremurul se produce atunci cînd pămîntul este supus unor schimbări mai mari din pricina căldurii şi a frigului. (9) Aceste idei le susţine Anaximenes. El a fost în apogeul vieţii în jurul anului întîi al celei de-a 58-a olimpiade [548/7].

8. HERMIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 7 (D. 653). Ori de cîte ori aş socoti că am pus stăpînire pe o doctrină statică, Anaximenes luînd cuvîntul ar striga: „totuşi, eu susţin că Universul este aer şi că acesta condensîndu-se şi închegîndu-se devine apă şi pămînt, iar rărindu-se şi răsfirîndu-se, eter şi foc şi, revenind la natura lui proprie, devine iar aer". „Este supus prefacerii", spune el, „rărit fiind şi îndesit(?)".

9. CIC., *Acad.* II, 37, 118. După acesta [Anaximandros], discipolul acestuia, Anaximenes a afirmat că aerul este infinit iar că toate cîte se nasc din el sînt definite; se nasc, într-adevăr, pămîntul, apa, focul şi din ele totul.

10. CIC., *De nat. deor.* I, 10, 26. După aceea, Anaximenes a susţinut că aerul este divinitate, că el se naşte şi că este imens, infinit şi veşnic în mişcare, ca şi cum aerul, fără nici o formă, ar putea fi o divinitate, mai ales că divinitatea se cade să aibă nu numai o formă oarecare, ci una foarte frumoasă, sau ca şi cum n-ar urma moarte după orice lucru care s-a născut. AUG., *De civit. Dei* VIII, 2. [Anaximandros] a lăsat pe Anaximenes ca discipol şi urmaş care a atribuit toate cauzele lucrurilor aerului infinit şi care n-a negat pe zei şi n-a păstrat tăcere în privinţa lor. Anaximenes a exprimat totuşi părerea că nu zeii au creat aerul, ci că aerul este acela din care se nasc zeii. AËT. I, 7, 13 (D. 302). După Anaximenes aerul [este divinitatea]. Cu privire la aceştia care vorbesc astfel, trebuie înţeles că există forţe care străbat prin elemente şi corpuri. Cf. II, 1, 3 (I, 86, 16).

11. SIMPL., *Phys.* 1121, 12. Cei ce susţin că Universul este veşnic admit un singur Univers, născut şi pieritor,

nu totdeauna același, ci devenind mereu altul, conform cu anumite perioade de timp, așa cum opinează Anaximenes, Heraclit, Diogenes și mai tîrziu stoicii.

12. AËT. II, 2, 4 (D. 339 b). Unii susțin că Universul se învîrtește în chip de moară, alții în chip de roată [Anaximandros].

13. AËT. II, 11, 1 (D. 339). Anaximenes și Parmenides [28, A, 37] susțin că cel mai îndepărtat de pămînt este cerul.

14. AËT. II, 13, 10 (D. 342). Anaximenes susține că stelele sînt de natură ignee, dar că unele corpuri avînd constituția pămîntului sînt risipite de jur împrejurul lor și se învîrtesc odată cu ele, rămînînd invizibile. 14, 3 (D. 344). Anaximenes spune că stelele sînt fixate ca niște cuie pe firmamentul cristalin, iar alții (?) că sînt niște petale de foc, asemenea unor desene. 16, 6 (D. 346). Anaximenes [susține] că stelele se învîrtesc nu sub pămînt, ci în jurul pămîntului. ARIST., *Meteor.* B 1. 354 a 28. [Anaximenes spune] că mulți dintre vechii cercetători ai fenomenelor cerești erau încredințați că soarele nu se învîrtește pe sub pămînt, ci în jurul lui, și că în acest chip dispare și se face noapte, fiindcă spre Ursă (nord) pămîntul este înalt. AËT. II, 19, 1, 2 (D. 347). Platon afirmă că semnele vremii, atît cele de vară cît și cele de iarnă se produc în funcție de răsăritul și apusul stelelor. Anaximenes a susținut că nimic din acestea nu se produce din cauza stelelor, ci numai din cauza soarelui.

14 a. PLIN., *N.H.* II, 186. Astfel, s-a întîmplat ca din cauza intensității variate a luminii, în Meroe, ziua să acumuleze 12 ore din echinocțiu și opt părți dintr-o singură oră. La Alexandria însă, 14 ore, în Italia 15, în Britannia 17 ... 187. Această proporție a umbrelor, care este denumită „gnomonică" a descoperit-o Anaximenes din Milet, discipolul lui Anaximandros, despre care am vorbit (12 A 5) și el cel dintîi a așezat un cadran solar în Lacedemonia, pe care-l numește *sciotherikos* (prinzător de umbre)".

15. AËT. II, 20, 2 (D. 348) Anaximenes a afirmat că soarele este de natură ignee. 22, 1 (D. 352) Anaximenes a afirmat că soarele este lat ca o p e t a l ă. 23, 1 (D. 352). Anaximenes susţine că la solstiţiu stelele sînt respinse din cauza aerului devenit dens şi a rezistenţei acestuia.

16. THEO SMYRN. p. 198, 14 Hill. (din Derkyllides). Eudemos povesteşte în *Astrologie* [fr. 94 Sp.] că Anaximenes a descoperit primul că luna îşi are lumina de la soare şi modul cum ea intră în eclipsă.

17. AËT. III, 3, 2 (D. 368) Anaximenes gîndeşte la fel cu acesta (adică cu Anaximandros), (cu privire la trăsnet etc.) dar adaugă ceea ce se întîmplă cu marea : cind aceasta este spintecată de vîsle, străluceşte. 4, 1 (D. 370) Anaximenes spune că norii se produc atunci cînd aerul se comprimă tot mai mult; condensîndu-se şi mai mult, încep să cadă ploi; grindina se formează de cîte ori îngheaţă apa ce cade, iar zăpada, atunci cînd • infimă cantitate de aer este învăluită de umezeală.

18. —, III, 5, 10 (D. 373) Anaximenes afirmă despre curcubeu că se naşte din reflectarea razelor de soare de către un nor comprimat, dens şi negru, prin faptul că razele concentrate asupra lui nu pot răzbi prin el. *Schol.* ARAT. p. 515, 27 Maas (din Poseidonios). Anaximenes afirmă despre curcubeu că el se produce datorită reflectării soarelui de către un nor comprimat, dens şi negru. De aceea, partea de aer care se găseşte mai aproape de soare apare purpurie, fiind încinsă de razele acestuia, iar culoarea întunecată apare în partea în care domină umiditatea. El susţine că în timpul nopţii curcubeul se produce din lună, dar nu prea des, fiindcă luna plină nu este în permanenţă, iar lumina acesteia este mai slabă decît a soarelui.

19. GALENOS, in *Hippocratis de humoribus* III, XVI, 395 K (din Poseidonios). Anaximenes stabileşte că vînturile se nasc din apă şi aer şi, printr-un elan de neînţeles pentru noi, ele sînt mînate cu violenţă, foarte repede, la fel cu zborul păsărilor.

20. AËT. III, 10, 3 (D. 377). Anaximenes susține că [pămîntul] are forma unei mese. ARISTOTEL, *De caelo* b 13, 294 b 13. Anaximenes, Anaxagoras și Democrit afirmă că lățimea lui constituie cauza pentru care pămîntul își păstrează poziția, căci el nu despică, ci apasă, asemenea unui capac, aerul aflat sub el, așa cum se vede că face orice corp plat. Astfel de corpuri sînt și greu de mișcat, fie și prin forța vînturilor, din cauza rezistenței ce-o opun. Același lucru, spun ei, îl face și pămîntul cu aerul de sub el. Aerul acesta nemaiavînd loc suficient pentru a-și schimba poziția, stă pe loc, comprimat în jos, la fel cu apa din clepsidră. AËT. III, 15, 8 (D. 380) Anaximenes spune că pămîntul, din cauza lățimii sale, este s u s ț i n u t de aer.

21. ARISTOTEL, *Meteor.* B 7. 365 b 6. Anaximenes afirmă că pămîntul udat (de ploi) și (apoi) uscat se crapă și se nasc cutremure din pricina denivelărilor care se prăvălesc; aceasta este cauza care determină seismele în perioadele de secetă și de asemenea în perioadele de mare umiditate. Căci în timpul secetelor, așa cum s-a spus, pămîntul, uscîndu-se, crapă, și din pricina umezelii excesive se prăbușește.

22. GALENOS, in *Hippocratis de natura hominum* XV, 25 K (din Sabinos). Eu nu afirm deopotrivă cu Anaximenes că omul este aer, în întregime...

23. PHILOPON. *de anima* 9, 9 Hayd. Unii spun că [sufletul] este de natura aerului, cum afirmă Anaximenes și cîțiva dintre stoici. Cf. și AËT. IV, 3, 2; PLATON, *Phaidon* 96 B.

B) FRAGMENTE

1. PLUT., *de prim. frig.* 7, 947 F. Sau, așa cum credea Anaximenes cel de demult, să nu considerăm nici recele ca substanță și nici caldul, ci ca stări comune ale materiei, ce apar datorită schimbărilor. Căci Anaximenes spune că acel ceva din materie care se contractă și se comprimă este recele iar ceea ce se prezintă rarefiat (ἀραιόν) și d e s-

t i n s (aşa numeşte el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, nu în chip nepotrivit afirmă el că omul suflă pe gură şi cald şi rece. Suflarea se răceşte dacă este presată şi comprimată cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă ea exhală căldură, datorită răririi produse. PS.ARISTOTEL [*Probl.* 34, 7.964 a 10 ?] ... căci atunci cînd răsuflăm uşor, iese din noi caldul (τὸ θερμόν), dar atunci cînd suflăm strîngînd buzele, noi nu dăm afară aerul din noi, ci [lovim] aerul din faţa gurii, care, rece fiind, este împins şi izbit din plin.

2. AËT. I, 3, 4 (D. 278). Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, a arătat că aerul este originea tuturor lucrurilor; căci din el se produc toate şi din nou în el se absorb. P r e c u m s u f l e t u l n o s t r u, zice el, c a r e e s t e a e r, n e s t ă p î n e ş t e p e n o i, t o t a s t f e l ş i î n t r e g u l U n i v e r s e s t e c u p r i n s d e s u f l a r e ş i a e r (aer şi suflare sînt întrebuinţate ca sinonime). Greşeşte însă şi el [cf. 12 A 14] socotind că vieţuitoarele sînt alcătuite din aer simplu şi unic ca înfăţişare şi din suflu. Căci este cu neputinţă ca materia să fie singurul principiu al lucrurilor şi trebuie să ne imaginăm că există o cauză eficientă care le alcătuieşte, tot aşa cum nu este suficient că există argintul pentru o cupă, dacă nu există făuritorul cupei, adică argintarul. Tot astfel se petrec lucrurile şi cu privire la bronz, la lemn şi la restul materiei. 2 a. — II, 22, 1 [cf. A 15. 14, I, 93, 41. 26]. Soarele este plat, asemenea unei p e t a l e.

FALSIFICĂRI

3. OLYMPIODOR, *De arte sacra lapidis philosophorum* C 25 (Berthelot Coll. Alchym. gr. I, p. 83, 7). Anaximenes susţine că există un principiu al tuturor lucrurilor, infinit şi în mişcare: aerul. El îl defineşte astfel: aerul este apropiat de incorporal şi fiindcă noi ne naştem prin revărsarea acestuia, este necesar ca aerul să fie infinit şi abundent, pentru a nu dispare vreodată.

NOTE

[1] Afirmație inexactă, întrucît Parmenides a trăit după Anaximenes.

[2] Vezi *Studiul istoric*, p. LXX.

[3] Afirmația că a scris într-o limbă „simplă și nemeșteșugită" este un indiciu că gîndirea filosofică greacă era încă în căutarea unui mod de exprimare.

[4] Vezi nota 31 la Thales.

[5] Vezi nota 18 la Thales.

[6] Anumite izvoare atestă că Anaximenes era cu douăzeci și patru de ani mai tînăr decît Anaximandros, iar acesta cu paisprezece ani mai tînăr decît Thales.

[7] Anaximenes din Lampsakos, contemporan cu Alexandru cel Mare, a fost un retor care a contribuit la constituirea teoriei despre retorică în antichitatea greacă.

[8] Diogenes din Apollonia (sec. V î.e.n.) este considerat drept un adept al doctrinei lui Anaxagoras. Vezi p. 205.

[9] Vezi *Studiul istoric*, p. LXXII–LXXIII.

[10] *Sciotherikos*, un aparat simplu de măsurat timpul, un băț înfipt vertical pe un cadran a cărui umbră indică orele dar și solstițiile și echinocțiile.

MAMERCOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Știm despre Mamercos ceea ce ne relatează Proclos, în textele consacrate istoriei matematicilor. Mențiunea despre Mamercos este semnificativă, întrucît relevă interesul pentru știința matematică printre cei ce au aparținut generației ce i-a urmat lui Thales.

Proclos, *Prolog* la *Comentariile* la cartea I a *Elementelor* lui Euclid, 157.

După acesta [Thales], Mamercos, fratele poetului Stesichoros, este cunoscut ca un mare iubitor de geometrie ; Hippias din Elis ne informează că, în acest domeniu, el a dobîndit celebritate.

HIPPON DIN SAMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Un singur fragment cert atestă în niște scholii homerice concepția „cercetătorului naturii", Hippon, cum îl caracterizează Zeller. Despre viața sa nu cunoaștem mai nimic. Este originar din Samos, ori dintr-un oraș al Greciei Mari. Ar fi fost acuzat de ateism, probabil din cauza opiniei sale despre obîrșia Universului exclusiv din elementul „umed", sau apă. El a lărgit sfera investigațiilor acelor așa-numiți *physiologoi* ionieni, ocupîndu-se și de chestiuni privitoare la geneza fătului și la dezvoltarea lui în uter (determinarea sexului). Sensul pe care l-a avut, în gîndirea sa, insistența asupra numărului șapte (fr. 16), rămîne de cercetat.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. IAMBLICHOS, *Viața lui Pythagoras* 267 [Catalogul pythagoreicilor 58 A]. Melissos din Samos ... Eloris, Hippon. CENSORINUS 5, 2 Lui Hippon din Metapont sau după autorul Aristoxenus [fr. 38 FHG II, 282], din Samos etc. [v. I, 387, 9, 389, 10]. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hypot.* III, 30. Hippon din Rhegion, vezi I, 385, 25.
Cronologia (după Empedocles), reiese din ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 b 1 [v. 31 A 4].

2. *Scholii* la ARISTOFAN, *Venetus ad Nubes* 94 urm. [cf. *Aves* 1001].

Acesta e locul de meditație al sufletelor înțelepte.
Acolo locuiesc bărbații care vorbind despre cer
Vor să ne convingă că e un cuptor cu cărbuni
Care se găsește în jurul nostru, iar noi sîntem cărbunii.

Acest lucru îl spune cel dintîi Cratinos, în drama sa *Panoptai* [fr. 155 Koch] despre comediile filosofului Hippon. *Scholiile* la CLEMENS DIN ALEXANDRIA, *Protr.* IV, 103 Klotz. Cratinos menționează despre Hippon că și acesta a fost lipsit de pietate.

3. HIPPOLYT., *Ref.* I, 16 (D. 566, W. 18). Hippon din Rhegion a afirmat că la început a fost apa rece și focul cald*. Pe cînd se naștea, puterea focului era învinsă de

* Ca principii, ca elemente primordiale.

apă și în felul acesta s-a constituit Universul. Sufletul e denumit de el cînd creier, cînd apă. Sămînța e de asemenea ceea ce ne apare din lichid și din care, spune el, ia naștere sufletul.

4. SIMPLICIUS, *Phys.* 23, 22 [v. mai sus I, 77, 16]. Thales ... și Hippon, despre care se crede că a devenit ateu, au spus că apa este începutul, conform celor ce ni se înfățișează simțurilor, ajungînd la această concluzie etc.

5. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoneioi hypotyposeis* III, 30, IX, 361. Hippon din Rhegion [a admis] focul și apa.

6. ALEXANDROS (la nr. 7) 26, 21. Se relatează despre Hippon că acesta a presupus în chip simplist că umedul este începutul, dar într-un chip nu prea clar, căci nu a precizat care din două, apa, ca Thales, ori aerul, ca Anaximenes și Diogenes. IOANN. DIAC., *Alleg. in Hes. Theog.* 116. El însă, pămîntul [?, l-a așezat la început], ca și Hippon, ateul.

7. ARISTOTEL, *Metafizica* I, 3, 984 a 3 după Thales [11 A 12]. Nimeni nu l-a socotit demn pe Hippon să-l așeze la rînd cu aceștia, din cauza simplității gîndirii sale.

8. CLEMENS DIN ALEXANDRIA, *Protreptikon* 24 (I, 18, 7 St.). Este de mirare pentru mine din ce pricină Euemenor din Agrigeut, Nicanor din Cipru, Hippon, Diagoras din Melos și, mai presus ca dînșii, acel cyrenian (Theodoros îi este numele), precum și numeroși alți oameni care au trăit în chip înțelept și au depășit în ageriimea minții pe ceilalți, au fost totuși numiți „atei", în legătură cu rătăcirea lor față de zei. PHILOPON, *De anima* 88, 23. Acesta [*scil.* Hippon] a fost numit „ateul", deoarece a socotit drept pricină a tuturor lucrurilor nimic altceva decît apa. Compară AEL., *V. H.* 31 [64 A 3]; fr. 33. PLUTARH, *De comm. not.* 31, 4, 1075 A.

9. [ALEX.], *in Metaphys.* 462, 29. Hippon, cel supranumit mai întîi ateul, pentru că a declarat că nu există nimic (în afara celor ce percepem cu simțurile)... Compară B 2.

10. AËT. IV, 3, 9 (D. 388) Hippon [a spus] că sufletul (e făcut) din apă. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 b 1 (vezi I, 283, 16), b 24. Iar cei ce admit şi unul şi altul din contrarii, precum căldura sau frigul sau altceva de acest fel, socotesc că şi sufletul este unul dintre aceste (contrarii). Ei se lasă, de fapt, conduşi doar de nume, pentru că cei ce consideră că sufletul este „căldură", o fac pentru că prin acest cuvînt se denumeşte şi „trăirea" (τὸ ζῆν), iar cei ce consideră că el este „frig" (ψυχρόν), pentru că sufletul e denumit astfel de la „respiraţie" (διὰ τὴν ἀναπνοήν) şi de la „răcire" (κατάψυξις). PHILOPON, asupra locului, 92, 2. Hippon şi Heraclit postulează şi unul şi altul unul din contrarii, Heraclit, căldura, sub cuvînt că focul ar fi începutul (elementul primordial), iar Hippon recele, socotind apa drept început. Fiecare din ei afirmă şi caută să prezinte adevărul cu privire la cuvîntul *suflet*, după propria lor părere, unul, spunînd că se zice despre cei vii că trăiesc (ζῆν) de la verbul „a fierbe" (ζεῖν), adică de la căldură[1], iar celălalt că sufletul (ψυχή) se numeşte astfel de la „rece" (ψυχρόν), pentru că socoteşte drept început apa, de la care purcede existenţa, legată de apariţia cauzei prin care se produce răcirea respiraţiei. Şi, pentru că viaţa îşi are originea în suflet, iar sufletul provine din rece (adică din apă), atunci urmează ca respiraţia, care micşorează prin răcire căldura din jurul inimii, fără să frîneze puterea sufletului, să devină şi mai intensă (mă refer la intensitatea răcirii). HERM., *Irris.* 2 (D. 651) Cei care spun că apa este generatoare [*sc.* că e suflet; pe margine, Patm. adaugă corect lemma: Hippon].

11. MENON, *Anonymi Londin.* 11, 22. [*Supplementum Aristotelicum* III, 1, 17]. Hippon [sau Hipponax] crotoniatul crede că există în noi umiditate proprie, cu ajutorul căreia percepem şi trăim. Cînd asemenea umiditate există în mod convenabil, fiinţa este sănătoasă, cînd apare uscăciunea, fiinţa îşi pierde sensibilitatea şi moare. De aceea bătrînii sînt uscaţi şi insensibili, pentru că nu posedă umiditate. Pentru acelaşi motiv, tălpile sînt insensibile, fiindcă ele nu au parte de umiditate. Acestea le spune el [Hippon].

În altă carte, același bărbat spune că așa-numita umiditate se modifică din cauza căldurii excesive și a răcelii excesive și astfel apar bolile; mai spune că ea se modifică, sau prin prea mult lichid, sau prin uscăciune excesivă, sau printr-o structură mai densă, sau printr-una mai fină, sau prin alți ⟨factori⟩ și arată astfel care e pricina bolii, dar fără a expune bolile ce se ivesc. Cf. PLUTARH, *De Iside* 33, p. 264 B.

12. CENSORINUS 5, 2 [v. I, 385, 4]. Hippon ... crede că sămînța se scurge din măduvă și că se poate dovedi aceasta prin faptul că, după împerecherea vitelor, dacă cineva sacrifică masculul nu va mai găsi măduva, căci s-a scurs.

13. AËT. V, 5, 3 (D. 418). Hippon [spune] că sămînța masculilor, deși proiectată pe organele feminine de reproducere, poate totuși să nu folosească genezei, din pricina uterului căzut în afară. Adeseori se proiectează în uter sămînța de la doi bărbați, mai ales la văduve. Și că oasele provin de la bărbat, iar părțile moi de la femeie. CENSORINUS 5,4.

14. — V, 7, 3 (D. 419) Hipponax [vezi mai sus fr. A 11, r. 2]. Din sămînța compactă și puternică sau din cea fluidă și mai slabă [se nasc bărbați sau femei]. CENSORINUS 6, 4. Hippon afirmă că din sămînța mai fină se nasc femei și din aceea mai densă bărbați. AËT. V, 7 (D. 420) Hipponax [așa aici, cf. însă I, 386, 43]: dacă predomină germenul, este bărbat, dacă predomină nutriția, este femeie.

15. CENSORINUS 6, 1. După Hippon, într-adevăr, capul, în care este sediul sufletului [crește cel dintîi].

16. — 9,2. Hippon, care scrie că pruncul se plămădește în 60 de zile și că în luna a patra se formează părțile compacte, în a cincea apar unghiile și părul, iar în a șaptea este un om complet. 7, 2. Hippon din Metapont a socotit că nașterea poate avea loc de la a șaptea la a zecea lună. În luna a șaptea, fătul este deja matur, deoarece numărul șapte are mare însemnătate, dacă adevărat este că ne for-

măm în timp de şapte luni, că după alte şapte începem să stăm drept, că după luna a şaptea apar dinţii şi că iarăşi, după şapte ani, ei cad, iar în al 14-lea an al vieţii se iveşte pubertatea. Această maturizare începe la şapte luni, se continuă pînă la a zecea, astfel că natura rămîne în toate celelalte statornică, adică la şapte luni, sau la şapte ani; vom adăuga la urmă trei luni sau trei ani: căci dinţii apar la copil în luna a şaptea şi se desăvîrşesc în cel mult zece; în anul al şaptelea, cade primul dintre ei, iar în al zecelea, ultimul; după 14 ani, se dezvoltă unii dinţi, iar după 17 ani, toţi. Cf. 22 A 18, B 126 a, 31 B 153 a.

17. — 6, 3. Iar Diogenes [64 A 25] şi Hippon au socotit că în pîntec există un organ proeminent, pe care copilul îl prinde în gură şi extrage hrana prin el, la fel ca prin mamelele materne, după naştere.

18. — 6, 9. Urmează despre gemeni, pentru a căror naştere trebuie un anume fel de sămînţă, aşa cum a crezut Hippon. Într-adevăr, cînd sămînţa este mai bogată decît e nevoie pentru un singur copil, ea se îndreaptă în două direcţii.

19. TEOFRAST, *Historia Plantarum* I, 3, 5. Hippon spune că toate [plantele] iau naştere prin îngrijire întîmplătoare sau neîntîmplătoare, cele sălbatice şi cele altoite, cele fără roade şi cele cu roade, cele fără flori şi cele cu flori, potrivit cu locul şi [cu aerul înconjurător: tot astfel cele cu frunze caduce şi cele cu frunze] perene. III, 2, 2. Mai spune Hippon că toate sînt domestice sau sălbatice; cele domestice sînt „cultivate", cele sălbatice „necultivate"; primele sînt denumite corect, celelalte însă necorect, deoarece [plantele] dacă nu sînt îngrijite, devin toate mai rele şi se sălbăticesc, dar dacă sînt îngrijite, nu toate devin mai bune, după cum se spune aici.

B) FRAGMENTE

1. *Scholii Homerice.* Genev., p. 197, 19, Nicole, la HOMER, *Iliada*, XXI, 195:

Nimeni nu poate să lupte cu Zeus Cronidul.
Nici puternicul Acheloos nu se măsoară cu el,
Nici puterea Oceanului ce curge din adîncuri,
Din care purced toate rîurile şi toate mările
Şi toate izvoarele şi fîntînile cele mari.

Crates însă, în cartea a doua a *Comentariilor* sale la Homer ne lămureşte că Oceanul este „Marea cea mare", deoarece, afirmă el, acestea se potrivesc să fie spuse despre marea externă, pe care şi acum încă unii o numesc „Marea cea mare", alţii „Marea atlantică", iar alţii „Ocean". Căci numai un asemenea fluviu ar putea avea această putere. Cîţiva însă [Zenodotos, Megakleides], eliminînd versul despre Ocean [deci v. 195], atribuie acestea fluviului Acheloos, pentru că el nu e mai mic ca marea [externă], nici ca golfurile acesteia; mă refer la golful tirenian şi cel ionic. În cele trei versuri [v. 195—197], el a spus, zice Crates, un lucru cu care şi filosofii naturii (φυσικοί) au fost de acord, anume că apa care înconjură în cea mai mare parte pămîntul este Oceanul, din care provine şi apa de băut. Hippon spune: căci toate apele de băut sînt din mare[2], deoarece puţurile din care bem nu sînt mai adînci ca marea; altfel apa nu ar proveni din mare, ci de altundeva. Marea este însă mai adîncă decît apele izvoarelor. Prin urmare, toate cîte sînt deasupra ei, provin din ea. Acestea le-a spus [Crates] ca fiind după Homer.

Apocrife

2. CLEMENS DIN ALEXANDRIA, *Protr.* 55 (I, 43, I St.) Nu trebuie să ne indignăm, desigur, că Hippon cel imortalizat a murit totuşi. Hippon a cerut să i se scrie pe mormînt această elegie [*Anthologia Lyrica*]I, 74 Diehl: „Al lui Hippon ..." ALEXANDROS, *In Metaphys.* 27, 1 Aristotel spune despre el că era ateu; de unde şi inscripţia pe mormîntul său: „Al lui Hippon..."

Acesta-i mormîntul lui Hippon pe care Moira
Egal cu zeii nemuritori făcîndu-l, l-a nimicit.

3. ATHENAIOS XIII, 610 B. Dintre toţi cîţi s-au minunat în faţa mormîntului lui Myrtilos ... „nimic nu este mai zadarnic decît ştiinţa excesivă" ... a spus Hippon ateul. Urmează 22 B 40.

4. CLAUDIANUS MAMERTINUS, *De anima* 7, p. 121, 14 Eng. Hippon din Metapont, din şcoala lui Pythagoras, după ce prezintă argumente despre suflet, de nezdruncinat faţă de modalitatea părerii sale, se exprimă astfel: „cu totul altceva e sufletul şi altceva corpul; sufletul e treaz şi atunci cînd corpul e amorţit, el vede şi cînd acesta e orb şi trăieşte şi cînd acesta a murit".

NOTE

[1] Joc de cuvinte pe baza unor apropieri fonologice a verbelor „a trăi" şi „a fierbe", noţiunea de „viaţă" legîndu-se astfel de aceea de „căldură", după cum *psyche*, noţiunea de „suflet" este pusă aici în legătură cu cuvîntul *psychron*, „rece", care se produce în corp datorită respiraţiei.

[2] Marea care înconjură pămîntul: Oceanul.

IDAIOS DIN HIMERA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu ştim nimic nici despre viaţa, nici despre opera scrisă a acestui autor sicilian. Ne apare ca „ambasador" al direcţiei ionice de cugetare în vestul lumii greceşti. Semnificaţia principiului „aerului", pe care îl instituie, este controversată.

SEXT. IX, 360 Anaximenes şi Idaios din Himera şi Diogenes din Apollonia şi atenianul Archelaos, profesorul lui Socrate... susţin că aerul [este principiul primordial şi elementul tuturor lucrurilor].

ARISTOT., *Metaphys.* I, 7, 988 a 23 Unii consideră principiul primordial ca fiind materie... toţi aceştia sînt de acord în a recunoaşte această cauză; dar mai sînt şi din aceia care recunosc fie aerul, fie focul, fie apa sau c e v a m a i d e n s d e c î t f o c u l d a r m a i u ş o r d e c î t a e r u l [drept principiu]. Într-adevăr, aşa susţin unii că ar fi elementul primordial.

— —, *De caelo* III, 5, 303 b 10. Sînt unii care postulează doar existenţa Unu-lui şi pe acest Unu îl identifică divers, fie cu apa, fie cu aerul, fie cu focul, fie cu ceva mai uşor decît apa dar mai dens decît aerul. Ei pretind că ceea ce cuprinde toate cerurile este *apeiron*-ul. Aşadar, fie că identifică acest Unu cu apa sau cu aerul sau cu ceva mai uşor decît apa dar mai dens decît aerul —, fie că admit că din acesta se nasc toate celelalte prin îngroşare şi vîrtej —,

aceştia se înşeală pe ei înşişi, prezumînd un altceva, care precede elementul primordial.

— —, *Phys.* I, 4, 187 a 12. SIMPL. la acest loc 149,5. Toţi presupun că acest Unu este material, dar unii îl identifică cu unul din cele trei elemente, cum ar fi Thales şi Hippon cu apa, Anaximenes şi Diogenes cu aerul, Heraclit şi Hippasos cu focul (nimeni nu a luat în considerare pămîntul în această postură, numai din pricina greutăţii ca acesta să sufere modificări). Alţii însă îl identifică cu altceva decît cele trei elemente primordiale, cum ar fi c e v a m a i d e n s d e c î t f o c u l d a r m a i u ş o r d e c î t a e r u l sau, după cum se spune în alte lucrări, m a i d e n s d e c î t a e r u l ş i m a i u ş o r d e c î t a p a.

DIOGENES DIN APOLLONIA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Cunoaştem prea puţin despre viaţa lui Diogenes din Apollonia. Se ştie că s-a născut în Apollonia, aproximativ pe la 480 î.e.n.; poate Apollonia din Creta, dar s-ar putea să fie vorba de o altă cetate cu acelaşi nume. Afirmaţia lui Diogenes Laërtios, care-l prezintă ca discipol al lui Anaximenes, nu poate fi luată literal deoarece al treilea mare filosof milesian a murit cu cîteva decenii înainte de naşterea lui Diogenes din Apollonia. E vorba probabil de o anumită *filiaţie* de idei.

Opera sa cuprinde cu certitudine o scriere intitulată *Despre natură*, despre care Simplicius, în sec. VI al erei noastre, afirmă că exista încă pe timpul său. I se mai atribuia paternitatea, — improbabilă — a altor două scrieri, intitulate, una *Despre natura omului*, alta *Împotriva sofiştilor*. S-ar putea însă ca aceste titluri să indice părţi din lucrarea *Despre natură*. Puţin întemeiată este informaţia că ar fi scris o *Meteorologie*.

DIOGENES DIN APOLLONIA

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. IX, 47. Diogenes din Apollonia, fiul lui Apollothemis, a fost un fizician foarte renumit. El a fost, cum spune Antisthenes, elevul lui Anaximenes[1]. Era contemporan cu Anaxagoras. Demetrios din Phaleron, în *Apologia lui Socrate*, spune că Diogenes abia a scăpat de a fi condamnat la moarte la Atena, pentru că era foarte invidiat[2].

Învățăturile sale au fost acestea: aerul este elementul din care sînt alcătuite toate lucrurile, lumile sînt infinite în număr și un spațiu nesfîrșit le cuprinde pe toate. După cum este mai condensat sau mai rarefiat, aerul dă naștere lumilor. Nimic nu se naște din nimic și nimic nu dispare în nimic. Pămîntul este sferic, așezat în mijlocul lumii; el și-a primit alcătuirea de la căldura care îl înconjură, iar soliditatea de la frig.

5. SIMPL., *Phys.* 25, 1. Diogenes din Apollonia, care este oarecum cel mai tînăr dintre acei cari s-au ocupat cu chestiunile de filosofie a naturii, s-a orientat mai întotdeauna în chip eclectic, apropiindu-se în parte de învățătura lui Anaxagoras, în parte de a lui Leucippos. Originea naturii, spune și el că este aerul infinit și etern, din care se naște. După cum acesta se condensează sau se rărește și își schimbă starea, se constituie celelalte lucruri. Pe acestea le relatează despre Diogenes; iar scrierea sa, intitulată *Despre natură*[3], care a ajuns pînă la noi, numește lămurit aerul ca pe acela din care se naște totul.

6. PSEUDO-PLUTARCHOS, *Stromat.* 12 (D. 583). Diogenes din Apollonia afirmă că aerul este element. Spune că toate se mişcă şi că există lumi nenumărate. Iar naşterea lumii o arată astfel : cînd Universul s-a pus în mişcare, rarefiindu-se într-un loc şi îndesindu-se într-altul, s-a format un corp în locul unde s-a adunat ceea ce era dens şi apoi, după acelaşi *logos*, s-au născut celelalte corpuri, iar cele mai uşoare, ocupînd locul cel mai înalt, au format soarele.

7. AËT. I, 3, 26 (D. 289) : Iar Diogenes din Apollonia spune că principiul lucrurilor este aerul infinit. ARIST., *De gen. et corr.* I, 6, 322 b, 12. De asemenea, acei care leagă devenirea lucrurilor de un singur principiu trebuie să admită acțiunea şi de aceea Diogenes [din Apollonia], pe bună dreptate, spune că dacă nu s-ar naşte toate lucrurile dintr-un singur principiu, nu ar fi posibil ca ele să aibă acțiune unele asupra altora, ca bunăoară ce este cald să se răcească şi să se încălzească din nou, căci nu căldura şi răceala se transformă una în alta, ci în mod vădit substratul lor.

8. PHILODEMOS, *De pietate*, c, 6 b (D. 536) Diogenes îl laudă pe Homer pentru că vorbeşte despre lucrurile divine nu mitologic, ci în mod realist, căci el îl consideră pe Zeus ca fiind aerul, spunînd că Zeus le ştie pe toate. CICERO, *De nat. deor.* I, 12. Aerul, pe care Apolloniatul obişnuieşte să-l numească zeu[4], ce înțeles sau ce formă de zeu poate avea ?

9. ARISTOTEL, *Meteor.* II, 2, 355 a, 21. Şi aceştia se lovesc de aceeaşi dificultate ca şi acei[5] care spun că la început existînd doar umiditatea şi pămîntul, iar spațiul din jurul pămîntului fiind încălzit de soare, astfel s-a născut aerul şi întregul cer s-a mărit ; aerul a fost în acelaşi timp cauza vînturilor şi a solstițiilor.

10. AËT. II, 1, 3 (D. 327) Diogenes spune că lumile se succed, [se nasc şi mor] în număr infinit. 1. 6 [D. 328) Diogenes şi Melissos spun că Tot-ul este infinit, dar că lumea noastră este finită în timp. II, 4, 6 (D. 331). Diogenes,

Anaximandros și Leucippos spun că lumea este muritoare.

12. — II, 13, 5. Diogenes spune că aștrii sînt ca și piatra poroasă și îi numește exhalații ale lumii. Ei ar fi aprinși. În același timp cu aștrii vizibili se învîrtesc și pietre invizibile, lipsite de nume din această pricină; adesea ele cad pe pămînt și se sting ca astrul de piatră căzut aprins lîngă Aigos Potamos.

13. — II, 20, 10 (D. 349) Diogenes spune că soarele este din piatră poroasă, iar razele care ies din eter pătrund într-însul.

14. — II, 25, 10 (D. 356) Diogenes spune că luna este un corp luminos străpuns de găuri.

16. — III, 3, 8 (D. 368) Diogenes menționează izbirea focului de norul umed ca pricinuind tunetul prin atingere, iar fulgerul prin iluminare; el mai consideră drept cauză a tunetului suflul (de aer pricinuit de izbirea focului). SENECA, *Qu. nat.* II, 20: Diogenes din Apollonia spune că unele tunete se nasc din foc, altele din vînt; focul naște acele tunete pe care le precede și le anunță; vîntul produce acele tunete care răsună fără lumină.

18. SENECA, *Qu. nat.* IV, 2, 28. După Diogenes din Apollonia, soarele absoarbe umiditatea; pămîntul uscat o reia de la mare și de la celelalte ape.

19. TEOFRAST, *De sens.* 39 sq. (D. 510) Diogenes a atribuit aerului senzații, așa după cum i-a atribuit viață și inteligență; s-ar putea deci spune că el le atribuie asemănătorului, pentru că, după el, nu ar exista nici acțiune, nici lucru acționat, dacă nu ar proveni toate dintr-un singur principiu. Mirosul ar fi de asemenea legat de aerul din jurul creierului; pentru că acest aer este dens și proporțional mirosului; creierul, dimpotrivă, este rarefiat și dilatat de micile vase a căror orînduire nu este în raport cu mirosurile și nu admite amestecul lor; însă, este clar că, dacă există un aer a cărui desime să fie echilibrată,

acela este mirositor. (40) Auzul se produce cînd mișcarea aerului din urechi, provocată de mișcarea aerului din afară, pătrunde la creier. Vederea se produce prin mijlocirea imaginei pe pupilă; amestecul cu aerul lăuntric aduce apoi senzația; ca dovadă, cînd se produce inflamația venelor, nu se mai face amestec cu aerul interior şi nu mai vedem, deşi imaginea există. Gustul se datoreşte caracterului relaxat și fin al țesutului limbii. În ce priveşte pipăitul, Diogenes nu a determinat nici cum se produce, nici la ce se aplică. Dar după aceasta el încearcă să spună de ce și ale cui simțuri sînt cele mai fine. (41) Mirosul este mai fin la cel ce are mai puțin aer în cap, pentru că acest aer se amestecă mai repede. Acest simț este favorizat în cazul în care aspirarea aerului se face printr-o conductă mai lungă şi mai strînsă, pentru că senzația se produce astfel mai repede; de asemenea, unele animale au mirosul mai fin decît omul; dealtfel, acesta simte mai ales atunci cînd mirosul este echilibrat în amestecul cu aerul. Auzul este cu atît mai fin, cu cît venele sînt mai subțiri și tubul auditiv mai scurt, mai strîmt și mai direct, iar urechea mai dreaptă şi mai mare. Într-adevăr, aerul urechilor fiind mişcat, mişcă aerul interior; dacă deci tubul este prea larg, mișcarea aerului, necăzînd pe un corp în repaos, produce un sunet şi un zgomot nearticulat. (42) Vederea este cu atît mai pătrunzătoare cu cît aerul şi venele sînt mai subțiri, ca şi în cazul celorlalte simțuri, şi cu cît ochiul este mai strălucitor. Imaginea se produce mai ales prin culoarea opusă; astfel ochii negri văd mai bine ziua şi percep mai bine obiectele strălucitoare; ochii de culoare opusă văd mai bine noaptea. Dovadă că senzația se datoreşte aerului interior, care este o mică parte din divinitate, este faptul că adesea atenția, îndreptată asupra anumitor obiecte, ne face să nu vedem și să nu auzim altele. (43) Plăcerea și durerea se produc astfel: cînd aerul se amestecă cu sîngele în cantitate mare şi îl face uşor, potrivit cu natura, și pătrunde în tot corpul, atunci se produce plăcerea; cînd amestecul nu se face potrivit cu natura, sîngele se face greu, devine mai slab și mai gros și atunci se produce durerea. La fel se întîmplă și cu buna dispoziție, cu sănă-

tatea şi cu opusele acestora. Limba este organul care îngăduie cel mai bine să se aprecieze sănătatea organismului; aceasta, deoarece este foarte sensibîlă, cu un ţesut foarte subţire, toate venele sfîrşind într-însa, astfel că prezintă numeroase semne în caz de boală. În acelaşi fel sînt aici indicate culorile celorlalte animale; căci toate aceste culori, oricare şi oricîte ar fi ele, apar aici. (44) Cum am spus, inteligenţa este atribuită aerului curat şi uscat, pentru că umiditatea împiedică gîndirea; astfel, în somn, în beţie sau după multă mîncare, inteligenţa este mai slabă. Că umiditatea îi este vătămătoare, stă mărturie inferioritatea intelectuală a celorlalte animale, care respiră aerul ieşind din pămînt şi a căror hrană este mai umedă decît a noastră. Păsările respiră un aer curat, însă natura lor este cea a peştilor; carnea lor este foarte densă şi nu îngăduie aerului să circule în tot corpul, ci îl opreşte în interior; de asemenea ele digeră repede hrana, însă sînt lipsite de gîndire. În afară de hrănire, gura şi limba au o anumită funcţie, dar animalele nu pot vorbi între ele. Plantele, neavînd cavitatea internă şi nelăsînd să le intre aerul, sînt cu totul lipsite de gîndire. (45) Aceeaşi cauză îi lipseşte şi pe copii de gîndire, pentru că la ei umiditatea este excesivă, astfel că aerul nu poate pătrunde în tot corpul, ci se adună înspre piept, ceea ce îi face proşti şi fără judecată. Ei sînt supărăcioşi şi nestatornici, trecînd de la o extremă la alta, pentru că aerul din micul lor corp este totuşi în cantitate mare. Tot aşa se produce uitarea, cînd aerul nu circulă în tot corpul şi nu se păstrează legătura părţilor; dovadă este că atunci cînd voieşti să-ţi aminteşti, simţi o greutate în piept; de îndată însă ce îţi aminteşti, simţi risipirea şi uşurarea durerii.

20. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 a 21. Diogenes ca şi unii dintre ceilalţi [filosofi] consideră [sufletul] ca aer, încredinţat că acesta este alcătuit din cele mai mici particule şi că este principiul tuturor; şi că de aceea sufletul cunoaşte şi produce mişcare: fiindcă el este primul şi din el pornesc celelalte, el cunoaşte; dat fiind că este cel mai subtil element, este capabil de mişcare.

27. AËT. IV, 16, 3 (D. 406) Diogenes spune că auzul se naşte cînd aerul din cap este lovit şi mişcat de voce.

28. — V, 15, 4 (D. 426) Diogenes spune că pruncii se nasc fără suflet, dar curînd căldura atrage în plămînî aerul rece din afară.

29. — V, 24, 3 (D. 436) Diogenes spune că dacă tot sîngele din cap curge în vene şi dacă împinge aerul închis spre piept în sus şi spre abdomen în jos, se produce somnul, iar temperatura pieptului se ridică ; dacă tot aerul părăseşte venele, urmează moartea.

30. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* II, 5, 332 b. Unii[6] presupun că aerul se schimbă atît în foc cît şi în apă, iar apa atît în aer cît şi în pămînt, iar elementele extreme nu se transformă unele în altele.

31. SIMPLICIUS, *Phys.* 153, 13. După aceea, Diogenes arată că sămînţa vieţuitoarelor este de aer şi că gîndurile se nasc atunci cînd aerul cuprinde cu ajutorul venelor întregul corp, împreună cu sîngele.

B) FRAGMENTE

2. SIMPL., *Phys.* 151, 28 (2). Iar mie mi se pare, spunînd aceasta pe scurt, că toate cele ce există sînt transformări din aceeaşi materie primordială şi că sînt de acelaşi fel. Iar aceasta este evident. Căci, dacă ceea ce este în această ordine universală — pămînt şi apă şi aer şi foc şi toate cîte apar în această lume — ar fi diferite unele de altele, adică deosebite prin natura lor, şi dacă nu ar rămînea aceeaşi [substanţă materială] în multiplele schimbări şi prefaceri, atunci nu s-ar putea amesteca în nici un fel unele cu altele şi nici nu ar putea aduce unele altora nici folos, nici pagubă ; şi nici o plantă nu ar putea răsări din pămînt, nici un animal şi nici altceva, dacă [toate] nu ar fi alcătuite în aşa fel încît să fie unul şi acelaşi lucru. Dar toate acestea sînt transformări ale aceleiaşi (materii primordiale) şi devin

cînd într-un fel cînd în altul şi apoi se întorc în aceeaşi (materie primordială).

3. — [4[a]]. Căci fără puterea gîndirii ar fi imposibil ca (materia primordială) să fie împărţită în aşa fel, încît în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă şi vară, în zi şi noapte, în ploaie, vînt şi cer senin; şi, dacă ne gîndim bine, găsim că toate celelalte sînt alcătuite cît se poate mai frumos.

4. — [4[b]]. Iată, în afara acestora, şi următoarele puternice dovezi: omul şi celelalte vietăţi trăiesc respirînd aer, iar acesta este pentru ele suflet şi inteligenţă, cum se va mai arăta limpede în această scriere; căci, dacă pierd aerul, vieţuitoarele mor, iar inteligenţa lor dispare.

5. — [6]. După părerea mea, această [materie primordială] înzestrată cu inteligenţă este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orînduite şi guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu[7], şi se întinde peste tot şi conduce totul şi este în totul. Şi nu există nimic care să nu participe la acesta. Totuşi, nu există nimic care să participe la el în acelaşi chip ca altul, ci există multe feluri de inteligenţă, ca şi de aer. Căci el are felurite stări, cînd mai cald, cînd mai rece, cînd mai uscat, cînd mai umed, cînd mai liniştit, cînd mişcat mai tare. Şi mai există într-însul nenumărate alte transformări şi infinite culori şi gusturi. Iar sufletul este la toate vieţuitoarele unul şi acelaşi, anume aer, şi anume mai cald decît acela din afară, în care noi ne aflăm, dar mult mai rece decît cel din apropierea soarelui[8]. Căldura aceasta nu este aceeaşi la toate vieţuitoarele (doar, nici la oameni nu este aceeaşi), ci diferă, nu mult, ci atît cît să rămînă de acelaşi fel. Totuşi, nici un lucru din cele ce sînt supuse schimbării nu poate fi în totul asemănător altuia fără să se identifice cu el. Aşadar, întrucît schimbările sînt variate, vieţuitoarele sînt şi ele multe şi variate. Ele nu sînt identice nici în ce priveşte înfăţişarea, nici în privinţa felului lor de viaţă, nici ca inteligenţă. Şi totuşi vieţuitoarele trăiesc, văd şi aud prin aceeaşi (materie primordială). De asemenea, în ce priveşte inteligenţa, toate o au din acelaşi izvor.

6. — [7]. Iată cum e cu venele în om: există două principale; ele străbat pîntecele de-a lungul şirei spinării, una la dreapta, alta la stînga, fiecare în coapsa corespunzătoare, şi se urcă spre cap, alături de clavicule, prin gît. Din acestea se răspîndesc în tot corpul celelalte vene, din (vena) dreaptă în partea dreaptă, din cea stîngă în partea stîngă; două, deosebit de mari, din apropierea şirei spinării, merg la inimă; alte două, mai sus, străbat pieptul pe sub umăr şi continuă, fiecare în mîna care este de partea ei; una este numită vena splinei, alta a ficatului. Capătul lor se desparte astfel: una merge pînă la degetul mare, alta la palmă; plecînd de aici, se ramifică alte vene subţiri, care se răspîndesc în mai multe locuri în restul mîinii şi în degete. Din cele două numite, altele mai subţiri merg pe partea dreaptă în ficat, pe partea stîngă în splină şi rinichi.

Cele care străbat coapsele se împart la articulaţia acestora şi se răspîndesc în coapsa superioară. Ramificarea lor principală trece în dosul coapsei superioare; ea este vizibilă din afară; o alta, mai subţire, este în partea lăuntrică a coapsei superioare. Apoi, după ce a trecut de genunchi, coboară în pulpe şi în picioare, pînă la talpă, ca să se termine în degete, după cum celelalte vene, în partea de sus a corpului, merg pînă la mîini. Multe alte vene secundare pleacă de la cele principale şi se răspîndesc în pîntece şi în regiunea coastelor.

Acelea care, străbătînd gîtul, merg pînă la cap, apar foarte distinct; de la fiecare dintr-însele, unde se termină, pleacă multe alte vene care se ramifică în cap; şi anume cele din dreapta merg la stînga; cele din stînga, la dreapta. Capătul lor este la urechi.

Lîngă vena cea groasă se găseşte, în regiunea gîtului, de fiecare parte, o alta mai mică, în care se varsă cele mai multe din acele care vin de la cap. Ele străbat gîtul în interior şi de la fiecare dintr-însele, pleacă, sub omoplat, ramificări care merg la mîini. Se deosebesc la fel, în apropiere de vena splinei şi a ficatului, alte vene mai puţin însemnate,

care sînt tăiate cînd există o boală sub piele; cînd boala este în pîntece, se deschid vena splinei şi cea a ficatului.

Alte vene mai pornesc din acestea sub mamele; altele mai mici se desprind de fiecare parte şi străbat măduva pînă la testicule. Altele merg sub piele şi în carne la rinichi şi sfîrşesc, la bărbaţi, în testicule, la femei, în matrice. Primele vene care ies din abdomen sînt mai mari, apoi ele se micşorează, pînă cînd trec de la dreapta la stînga şi de la stînga la dreapta. Acestea se numesc vene seminale. Sîngele cel mai gros este absorbit de părţile cărnoase, dar cînd trece de acolo în locurile pe care le-am numit, se subţiază, se încălzeşte şi devine spumos.

C) IMITAŢIE

1. PHILEMON fr. 91 (II, 505 k), 8. „Eu sînt acela căruia nimeni, nici zeu, nici om, nu-i rămîne ascuns, indiferent de fapta pe care o săvîrşeşte, pe care are intenţia de a o săvîrşi, sau a săvîrşit-o de mult — eu, aerul, ce pot fi numit şi Zeus. Eu sînt ceea ce este în stare să facă divinitatea în tot locul: aci, în Atena, dincolo, în Patras, în Sicilia, în toate oraşele, în toate casele, în voi toţi. Nu există nici un lăcaş în care să nu fie aerul. Dar cine este în tot locul, cu necesitate ştie tot, întrucît este pretutindeni"[9].

NOTE

[1] Deşi mărturia aceasta este reprodusă şi de alţi scriitori antici (de ex. Augustin, *De civit. Dei* VIII, 2), totuşi ea este lipsită de valoare istorică.

[2] Probabil că şi lui Diogenes i s-a adus, ca şi lui Anaxagoras, învinuirea de ateism.

[3] Scrierea aceasta este autentică dar titlul ei s-ar putea să dateze abia din epoca alexandrină.

[4] Vezi şi notaţia lui Teofrast, care spune că Diogenes din Apollonia numea aerul din lăuntrul corpului „o mică parte din divinitate" (*Despre senzaţii* 42). Asemenea reflecţii privind „divinitatea" trebuie puse în raport cu probabila acuzaţie de ateism adusă filosofului.

[5] Textul lui Aristotel se referă în primul rînd la ideile lui Diogenes din Apollonia, nu la părerile altora.

[6] E vorba aici şi de Diogenes.

[7] Apare aici o controversă în critica doxografică, întrucît unele manuscrise indică, în loc de θεός „zeu", ἔθος *(ethos)* sau νοῦς *(nous)*, care înseamnă, respectiv, „obicei" şi „intelect".

[8] Această afirmaţie a lui Diogenes din Apollonia i-a făcut pe unii doxografi să-i atribuie ideea că substanţa primordială ar fi o materie intermediară între aer şi foc, nu aerul (a se vedea Porphyrios, la Simplicius, *Physica* 25, 8 şi 151, 20).

[9] Versuri dintr-o comedie a lui Philemon (361—263 î.e.n.), reprezentant minor al noii comedii, versuri în care e vorba de ideile lui Diogenes din Apollonia.